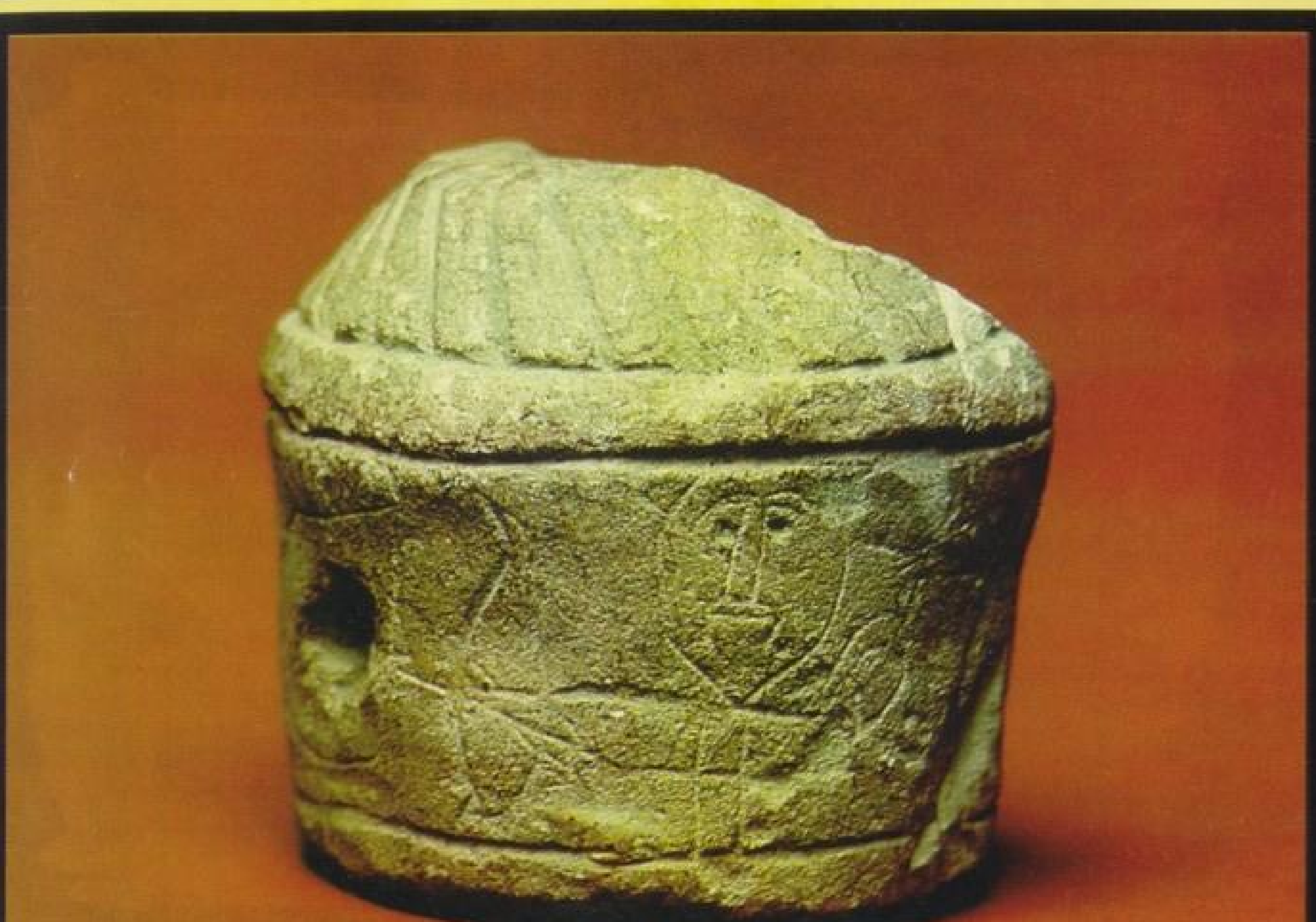
Живко Аладжов



ПАМЕТНИЦИ НА ПРАБЪЛГАРСКОТО ЕЗИЧЕСТВО

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
АКАДЕМИЧНО ИЗДАТЕЛСТВО „ПРОФ. МАРИН ДРИНОВ“

Живко Аладжов

ПАМЕТНИЦИ НА ПРАБЪЛГАРСКОТО ЕЗИЧЕСТВО

сканирал Ж. Войников
http://www.bulgari-istoria-2010.com/

София • 1999

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“
Академично издателство „Проф. Марин Дринов“

БИБЛИОТЕКА

КУЛТУРНО-
ИСТОРИЧЕСКО
НАСЛЕДСТВО

Редакционен съвет:
проф. Милчо Лалков (председател)
проф. Александър Фол
Алберт Бенбасат
проф. Богдан Богданов
ст.н.с. Боряна Христова
доц. Боян Биолчев
член кор. проф. Васил Гюзелев
Валентин Радев
проф. Димитър Аврамов
проф. Дойно Дойнов
проф. Елена Стателова
проф. Иван Божилов
проф. Иваничка Георгиева
ст.н.с. Иван Йорданов
проф. Иван Маразов
акад. Илчо Димитров
ст.н.с. Йордан Йорданов
доц. Кирил Топалов
к.и.н. Кръстю Гергинов
доц. Любен Бумбалов
ст.н.с. Любомир Стаматов
проф. Милена Цанева
ст.н.с. Маргарита Ваклинова
ст.н.с. Маргарита Коева
Мария Павлова
акад. Мито Исусов
ст.н.с. Надя Данова
доц. Светлозар Игов
проф. Тончо Жечев
проф. Филип Панайотов
ст.н.с. Христо Темелски

Посвещавам скромния си труд на баща ми Тончо Аладжов и брат ми д-р Динко Аладжов, без чиито трогателни грижи нито книгата, нито авторът й биха били на белия свят.

Живко АЛАДЖОВ

© Живко Тончев Аладжов, 1999

ISBN 954-07-0079-5 (УИ „Св. Кл. Охридски")
ISBN 954-430-646-3 (АИ „Проф. М. Дринов")

Вместо увод

През последните години се наблюдава засилен интерес към древните религиозни системи и митове. Изследването на духовния живот на хората в ранните общества и държави е световно явление, глобална тенденция и в това отношение България не прави изключение. Излизат все повече и повече работи за знанията, възгледите и представите на обитателите на нашите земи от най-стари времена и до днес. И ако за българския народ в недалечното минало, за първите земеделци и особено за траките се пише и говори много, то за езическите времена на славяни и прабългари се знае малко и то главно от специалистите. Настоящият труд идва да хвърли светлина върху тази епоха, да разгледа езическите вярвания и представи на прабългарите, отразени в материалните носители – археологическите паметници. Той е плод на близо петнадесетгодишни усилия по събирането, анализирането и обобщаването на култовите прабългарски паметници. В резултат от тези занимания се появиха на бял свят няколко десетки статии и студии, както и кандидатската дисертация на автора. Целта тук е да се даде в достъпен вид крайният израз на многогодишните усилия, да се изложат достиженията и резултатите от плодотворната дейност.

Вероятно друг изследовател би разширил или съкратил кръга на паметниците, сигурно ъгълът на разглеждане би бил друг, а възможно и изводите малко по-различни. Несъмнено е обаче, че основното ядро би останало същото, както и важните крайни заключения.

В сравнение с предходните работи на автора по този проблем, тук е възприета по-различна структура, включени са някои нови паметници, а други са изоставени като несигурни или съмнителни. Тези изменения са неизбежни и са напълно в съответствие с развитието на възгледите и във връзка с новопубликуваните паметници и изследвания в разглежданата духовна сфера.

Интересът към историята и най-вече към древните вярвания и представи изглежда съвсем не е случаен. В нашия технизиран, автоматизиран и химизиран до краен предел век, човекът има все по-осезателна нужда от топлина, от време и възможност да се обърне към себе си, към своето минало и настояще. Надявам се, че следващите редове ще задоволят поне отчасти любознателния читател, още повече че те засягат нашите прадеди, които са ни оставили името си и мястото под слънцето.

Плиска–Велики Преслав, 1989 г.

За възможността и нуждата от такова изследване

Безспорно всяка религиозна система най-добре се охарактеризира чрез писмените паметници свързани с нея, чрез легендите и митовете, представящи нейната същност. Но се оказва, че писмените паметници са много малко, те съставляват само 1/200 част от всички други паметници [150, 33-38; 169]. За средновековната българска история те са още по-оскъдни, още по-дефицитни. Надеждата, че ще бъдат открити нови текстове, за съжаление е без покритие. По такъв начин пред учените се изправят два пътя: чрез ново интерпретиране досега известните писмени паметници да се анализират по-дълбоко и всеобхватно, за да се добие нова информация или да се съберат, анализират и интерпретират материалните паметници, които несъмнено ще дадат нови данни за духовния живот на хората. Недостатъчността на писмените извори и източници кара много изследвачи да насочат усилията си по втория път. Точно по него ще тръгнем и ние с вас. Почти пълната липса на писано слово и обратно, множеството археологически паметници, сравнително добре разкрити и проучени, показват колко правдиво е отправянето по втория път, път наистина покрит с трудности, неясноти и празноти, но безспорно плодотворен и необходим, а на някои места и единствено възможен за постигането на нови знания за миналото на нашите прадеди.

Необходимостта от по-дълбоко вникване и разбиране на материалните паметници също се разкрива като една от съвременните тенденции в развитието на науката, което показва тяхната нараснала роля, а не самоцел [35,6].

След като стана ясно, че за пълноценното разкриване на старобългарската култура, а и не само на нея, е наложително привличането на материалните паметници, е необходимо да се спрем и на един такъв въпрос: Възможно ли е да се изследва духовната култура по паметниците на материалната? Да, възможно е. Ив. Хаджийски пише, че душевността най-мъчно се отразява във веществените паметници [166, 28-29], но безспорно се отразява. С изследването на материалната култура се получава рядката възможност да се изучи и значителна част от духовната същност на човека. Това е съвсем закономерно, като се има предвид, че рязка граница между двата вида култури не може да се прокара. Всеки продукт на човешката дейност е всъщност краен резултат на определено духовно начало – мисъл, възглед и пр. В такъв смисъл чрез анализиране на „материалното" ние получаваме възможност да надзърнем и в „духовното", без, разбира се, то да бъде изчерпано в неговата цялостност, сложност и многообразие [17]. От друга страна, всяко духовно явление има своя материален носител или изразител, от който и чрез който ние можем да получим известна представа и за него.

Изследването и реконструкцията на духовния живот на средновековния човек е трудна задача. Реконструирането на вярванията в Първото българско царство крие широк кръг от проблеми. Преди всичко картината на езическите вярвания у нас по това време е твърде пъстра, а нейното отражение в писмените извори е крайно схематично и неясно. Пъстрото етническо начало предполага действието на религиозните системи на трите основни компонента на българската народност, което от своя страна очертава проблема за взаимодействието и взаимопроникването между тях. От друга страна, възниква въпросът за връзките и отношенията с християнството, което е било първостепенен фактор в развитието на средновековните общества, наред с исляма и будизма, и е шествало дълго по земите, които по-късно били включени в българската държава. Трябва да се подчертае веднага, че в него езическите заемки са били винаги твърде силни, особено по нашите земи.

При създаването на Първото българско царство най-силен ще да е бил конфликтът между славянската и прабългарската религия, както и този с вярванията на християнизираното население, заварено от тях на Балканския полуостров, чийто дял с разширението на държавата се увеличавал. Безспорно кулминация в развитието на тази редица от конфликти е представлявало налагането на християнството в Средновековна България през 864-865 година.

Най-сетне във всяка религиозна система на класовото общество се очертава едно вътрешно разделение, една вътрешна борба между религиозните възгледи на масите или религията на практика и официалната догматична религия, т.е. религията на управляващите. Разграничаването на тези две страни е съпроводено отново от трудности, тъй като двете са взаимносвързани и проникнати една в друга.

Няколко бележки за ранната история на прабългарите

Тази част е необходима в началото като предпоставка за по-нататъшното изложение. Тук най-сбито са изложени днешните възгледи за произхода и ранната история на прабългарите, както и за техния път към Долен Дунав. Запознатите с тези въпроси читатели могат спокойно да преминат нататък към същинското изложение. На останалите, както и на любознателните, предлагам следните редове.

За пръв път прабългарите се появяват в европейската историческа и географска традиция в 354 г. [32, 50-52] като народа българи – обитаващ земите северно от Кавказ, споменат от Анонимния Хронограф. За европейския наблюдател обаче е останала скрита значителна част от праисторията на този народ, станал известен едва в средата на IV в. За съжаление и в други летописни традиции този период е останал неотбелязан. Може би единствени са упоменаванията у китайските хронисти за племето пуку или бу-гу от 103 г. пр. н.е. чак до VII в. от н.е. и то, ако се докаже сполучливото хрумване на Б. Симеонов за идентичността на това племе с прабългарите [140, 49-54]. Според тези сведения племето бу-гу обитава източните части на Средна Азия, западно от Тян-Шан, Аму Даря и Сър Даря. Но дори тези данни да са спорни и все още недостатъчно доказани, то многобройните изследвания върху ранната история на прабългарите показват, че те са били тюркоезичен народ, чиято прародина трябва да се търси далече на изток, в сърцето на Азия [37, 15-17]. Явно най-ранните страници от живота и историята на прабългарите са общи с тези на племената и народите от тюркскоалтайската езиково-племенна общност, [56, 7]. Тогава те едва ли са били различавани от другите племена, включени в нея. Животът на тези племена през първото хилядолетие пр.н.е. се обобщава с понятието „древни номади“, чрез което се означават два исторически периода – скитски (ранни номади) и хуно-сарматски [52, 6; 64-76]. Скитският период обхваща времето от VIII-VII в. пр.н.е. до III в. пр.н.е. За негово начало в районите на Средна и Централна Азия се смята преходът от уседнали скотовъдно-земеделски форми на стопанството към номадски бит и икономика. Този период се характеризира с няколко съществени промени в живота на племената и народите, обитаващи споменатия регион. Към края на III в. пр.н.е. обществената йерархия, свойствена и за класовото общество, приема напълно завършен вид в азиатския номадски свят [143, 181-189]. Обществото на ранните номади се определя като етап на военната демокрация. Основа на докласовата идеология на обществото се явява шаманството, възникнало още през енеолита като система за осмисляне на структурата на света и ориентацията на човека в него. Необходимо е да се подчертае, че религиозните, а и паметниците на материалната култура на ранните номади в Азия съдържат обширна и разнообразна информация, която отразява техния светоглед и идеология.

Следващият период в живота на тези народи е хуно-сарматският и се характеризира с политическата власт на хуните. Той обхваща близо осем века – от III в. пр.н.е. до V в. от н.е. През това време се оформят и обособяват големите масиви на тюркските, монголските и тунгусо-манджурските племена [37, 15-17]. Хунският племенен съюз разширява твърде много своята територия, като постепенно завладява всички степни пространства във Вътрешна Азия от Великата Китайска стена чак до Волга.

Древнотюркската епоха обхваща цялата втора половина на първото хилядолетие от н.е. [74, 254-259]. Религиозният живот на древните тюрки познава съществуването на три главни божества, които се почитали не само от отделните родове и племена, но и от народите като цяло. Важен момент в развитието на идеологическия живот е организирането на Първия и Втория тюркски каганат [552-745 г.], когато се унифицират религиозните възгледи [123, 76-77].

Прабългарите изглежда пребивавали в състава на племенното обединение Хунну. Към края на I в. от н.е. Севернохуанският съюз бил разгромен от китайците, а западният край на това обединение бил подчинен и завладян. Огромно количество степно номадско население, сред което вероятно и прабългарите, отказало да се подчини на Империята и през Джунгарските врати на Тян-Шан преминало в евразийската степ на Източен Казахстан [37, 15-17]. Следващите сто и петдесет години отбелязват мирно съжителство на прабългарите с южносибирските и уралските народи, което се отразило твърде дълбоко върху тяхната етническа физиономия. По-нататъшният етап от ранната история на прабългарите обхваща живота им в Казахстанските степи и Южен Урал и завършва с настаняването им по Северното Черноморие, Приазовието и Северен Кавказ. В този период прабългарите се появили вече и по страниците на писаната история, най-напред у европейските автори, а малко по-късно и у арменския писател Моисей Хоренаци [52, 30-48]. С нахлуването на хуните в източноевропейските степи сведенията за прабългарите по тези места за известно време прекъсват. Те се споменават отново през V в. по северозападните склонове на Карпатите, където нападнали съседните им лангобарди и водили с тях няколко битки. Изглежда тук те са се озовали, увлечени от хуните. След разпадането на хунския военно-племенен съюз част от прабългарите заедно с някои от хуните се върнали на изток и се настанили недалеч от границите на Византия. Към края на V в. прабългарите повели активни контакти с Византия ту като нейни съюзници, ту като отявлени врагове на империята.

Според писмените извори в края на V и VI в. на изток, запад и северозапад от Азовско море се намирали значителни маси прабългари. В този масив обаче се разграничавали отделни племенни обединения [37, 30-48]. В средата на VI в. (558 г.) кутригурите били поробени от аварите, а в 576 г. утигурите били завладени от тюркутите. Чуждото робство създало предпоставки за силно освободително движение, а оттук и за известно консолидиране на прабългарите. Начело на това движение застанал хан Кубрат, а когато то победило, се оформил племенен съюз, известен като Велика България. За съжаление писмените извори не ни дават нито точната дата на възхода му, нито датата на смъртта на Кубрат. Може само да се предполага, че началото е сложено в самия край на VI в., а смъртта е застигнала хан Кубрат към средата на седмото столетие. Кончината на хана почти съвпаднала с появата на нова заплаха от изток – хазарите, които изтласкали Аспаруховите прабългари, и постепенно завладели и подчинили останалите прабългарски групи. Така част от нашите прадеди се появили на брега на Дунав в началото на последната четвърт на VII в. и ведно със славяните, които се заселили по тези краища по-рано, положили началото на българската държава след една успешна война с Византия. Впрочем тези събития са добре известни на читателите, за да се спирам по-подробно на тях.

По-важно е да се изтъкне, че прабългарите при дългия си поход на запад са имали досег с различни племена и народи, които безспорно са оставили отпечатък в тяхната духовна и материална култура. Съществени изглежда са били контактите с южносибирските и уралските угорски племена и особено дългият съвместен живот с ираноезичните алани. Не без следа са останали също и връзките с хуните и дългото обитаване край границите на могъщата Византийска империя [37, 15-17].

Както ще видим по-нататък, многобройните взаимовлияния са имали за резултат изграждането на една доста своеобразна материална култура, със свой облик и определена физиономия. В сферата на обществено-държавното устройство и в духовната култура азиатските традиции имали водещо място, значително по-трайно и продължително съществували [133, 208-209] у прабългарите на Долен Дунав. Това неминуемо спомогнало не само за оформянето на тяхната собствена определеност, но и позволило редица древни традиции и културни елементи да участват при изграждането и формирането на старобългарската духовна и материална култура.

Встъпителни думи за прабългарската религия

Писмените извори, домашни и чужди, които не са много, доста едностранчиво и съвсем бегло споменават езическите прабългарски вярвания и обреди. Като прибавим и лесно разбираемата неприязън, данните, които могат да се почерпят от тях, не са толкова богати и изчерпателни. Пред нас се обрисуват чудновати и екзотични култове и обичаи, които са доста архаични и чужди за европееца. Ето защо основаваната на тези извори реконструкция е неминуемо схематична и разпокъсана. Цялостният облик на прабългарската езическа вяра така и не се очертава. Посочват се само отделните ѝ черти, като синкретизма например. Споменават се различните ѝ прояви – тотемизма, култа към духовете и към небесните тела. Най-сетне се изследват отделните ѝ страни и култове, но не в единство и всеобхватност. Така са показани култът към Тангра и погребалните обичаи. Специално място е отделено на шаманизма като особено ярка и своеобразна религиозна форма и светоглед. Но повече или по-малко завършена картина така и не се очертава. Привличането на археологическите паметници досега също е ставало на тази база, да се подкрепят отделните извори и предполагаеми проявления. Археологическите паметници обаче като напълно обективен източник позволяват не само безпристрастно, но и много по-цялостно обрисуване на езическата религия, което съм се постарал да направя в следващите редове. Разбира се, сжденията се основават и на писмените извори, а разглеждането на паметниците става в зависимост от групите вярвания и религиозни представи.

Природните феномени като обект на религиозно преклонение

Как прабългарите са си представяли околното пространство и световното устройство? Космогоничните идеи на древните тюрки са се основавали на схващането за началото или за създаването на света [138, 206; 211]. Общо древните народи имали склонността да мислят, че живеят в центъра на земята. Алтайците, подобно на другите, изчерпвали целия свят със съществуването на три главни елемента – небе, човек и земя [80, 44-45]. Същите смятали, че се намират близо до космическата ос и под линията на зенита. Китайците също мислели, че обитават центъра на земята, която си я представяли като квадрат, над който имало купол – небето. Небосводът покривал изцяло земята, освен в четирите ѝ ъгъла [138, 206; 211]. И прабългарите етажирали заобикалящото ги пространство на три нива – небесно, земно и подземно. Следи от подобни възгледи са се съхранили в традиционната българска народна култура [94, 10-113]. Всъщност трите нива не били еднакво важни в разбиранията на тогавашния човек. Небесното и земното доминират, те са главната космографична идея на древните тюрки [138, 206-211]. Неслучайно в нашата традиционна народна култура земята и небето се представят като живи същества, при това свръхестествени [95, 10-113]. Към земното ниво се отнася и океанът, който като небето е огромен и неизмерим, и има божествен произход. Биномът земя–вода (трева–земя) става понятие за родината като висша ценност [41, 48; 68; 134]. Обожествяването на небето и земята, цялото структуриране на света показва, че в разбиранията на древните тюрки и на прабългарите той вече е излязъл от периода на хаоса и е станал подреден – космос [138, 206-211].

Свързващо звено между двете главни нива били планините, които като най-издигнати точки от земната повърхност са и най-близо разположени до небето, а оттук и до Бога. От една страна, планините като близки до Бога били избирани за места на моления, а от друга, те самите били смятани за обиталище на боговете. Почитането на свещените планини били характерно и за древните тюрки [122, 266]. Култът към планините се счита за общочовешки, преплетен с култа към небето, следователно и с култа към слънцето – властелин на небето [136, 205].

В пряка зависимост от вярванията за планините било и разбирането, че вертикално забитият камък е „космически стълб" между небето и земята [80, 44-45]. Отвесните скали на Мадарското плато, големият каменен вертикален къс на това място, показват, че разбирането се е споделяло и от прабългарите. В цитираното схващане се крие и възгледът за тричленния вертикален модел на света [151, 50-51].

У прабългарите са съществували особени места – култови средища, които с необичайната си природа – високи голи отвесни скали, изобилни води и дълбоки пещери, са правели удивително впечатление на простосмъртния човек. Явно съвкупността от тези условия е разкривала идеята за тричленното световно устройство, като пещерите се свързвали с подземния свят, водата и основата на скалата са бележели земното, а забитият в небето връх на скалите загатвал за обиталището на боговете. Главен култов център и основно религиозно средище на прабългарите отсам Дунав била Мадара [14]. Изключителното природно творение удивлявало древните и задоволявало напълно представите им за свето място – овеществявало представата за вертикален модел на света във всичките ѝ детайли. Но за издигането на Мадара като държавен култов център спомогнало безспорно благоприятното ѝ разположение спрямо езическата столица Плиска.

Известни данни говорят за съществуването на прабългарски светилища и из другите краища на българската държава. Изглежда такова култово средище се е разполагало в ждрелото на р. Чернелка край с. Карагуй (дн. Горталово), Плевенско. Реката е оградена от също такива голи отвесни скали, срещат се пещерни образувания. Тук върху големия скален къс, известен като „Мечока", са открити множество рисунки-графити, които имат прабългарски характер [97, 281-308; 115, 116-117] и наподобяват многобройните писаници от Сибир и Средна Азия. В близост до това място се разполага дълбоко ешалонираната отбрана от три вала с прабългарски произход, около която са живеели прабългарски етнически маси [1, 113-126; 147, 10-11; 107, 33-37]. Последното от своя страна обяснява наличието на подобно средище тук явно с регионален характер.

Извън пределите на българската държава през езическия период, но сигурно свързани с прабългарски етнически маси са светилищата и средищата, които като яка опасват Родопите от юг и югоизток [11, 295-196].

Голите камъни и скални отломъци по тези места (планините Кушница, Змийница, Чалдаг и под крепостта Перперек) са изпъстрени с рисунки-графити и символни знаци от Средновековието и с езическо по смисъл съдържание. С пълно основание Д. Овчаров ги причислява към прабългарите, но от Куборовата група, която била отседнала в областта Македония [117, 165-178]. Вероятно и тук са съществували регионални езически средища, които обслужвали прабългарите на Кубер при тяхното разселване в района.

Последното средище, на което трябва да обърнем внимание, е в местността Яйлата, на брега на Черно море, недалеч от с. Камен бряг, Добричко: с високи и отвесни голи скали, които на три гигантски етажа се спускат към морето. Върху няколко големи каменни блока са врязани чрез плитък жлеб правоъгълни фигури с култова цел [170, 66-70]. Наоколо се откриват късове от прабългарска керамика, а върху скалите се забелязват много характерните знаци ипсилон (сведение на к.и.н. К. Хаджиев, АИМ). По северното ни Черноморско крайбрежие са живеели доста компактни прабългарски маси, за което свидетелстват старобългарските противодесантни валове и разкритите по крайбрежието следи от прабългарска култура [2, 53-61]; както и разкопките в Топола, Дуранкулак и Балчик. Наличните данни явно говорят за съществуването на още едно регионално старобългарско (прабългарско) средище в Яйлата, което носи същите характерни белези – голи отвесни скали, пещерни образувания, изобилни води.

От всички прабългарски култови средища единствено в Мадара се наблюдава наличието на скален релеф и архитектурни култови паметници. Това показва нейното изключително значение и издигането ѝ като държавен езически култов център. Явно тя е била под прякото ръководство и специалните грижи на централната власт. Другите култови средища били разположени встрани от основното държавно ядро и обслужвали отделни прабългарски етнически групи, разпръснати тук-там из Балканския полуостров. Тези регионални центрове били далеч от вниманието на централната държавна власт. По всяка вероятност грижи за местните светилища са полагали местните управители или околните религиозни общини. Липсата на по-специално отношение към тях е съвсем ясна и те са останали почти в непроменен вид, в естествената си среда. По такъв начин те съхранили в непокътнат вид архаичния облик на прабългарските езически култови места, докато Мадарският център отишъл доста по-напред в развитието си.

Архитектурни култови паметници – капища. Хоризонтален модел на света

Алтарът бил един от първите опити да се осмисли образно структурата на мирозданието като единен организъм [42, 92; 102]. Рисуваната диаграма на Вселената се превърнала в цяла система за организация на пространството. Цяла група архитектурни паметници, създадени през езическия период на Първото българско царство, се обединява от един основен градивен елемент, който се повтаря във всеки от тях. Той представлява система от центрични (вписани един в друг) четириъгълници, почти всички правилно ориентирани спрямо посоките на света. Тези сгради от Плиска, Мадара и Преслав напълно оправдано се тълкуват като прабългарски езически храмове-капища [99, 73-77; 30, 57]. От този тип досега са проучени пет храма, които се намират по два в Плиска и Преслав и един в Мадара. Плисковските са разположени в центъра – под Дворцовата църква и в Малкия дворец, докато Преславските са извън централната зона – до Кръглата църква и покрай Румска река. Мадарският се намира под известния в литературата Даулташ (Тъпан-камък). Въпреки някои дребни различия в размерите и в плана им, храмовете в основното си приличат и са правилно ориентирани по световните посоки. Част от тях се състоят от два, а част от три вписани четириъгълника – до Кръглата църква и до Малкия дворец. Струва ми се, че пълната, разгърната форма е била с три елемента. Основната система, залегнала в плана на капищата, е представлявала друг пространствен модел на света – хоризонталния. По същия начин, чрез центрични планировки, в Средна Азия се представяла напълно подобна идея - за микро- и макрокосмоса, Вселената и света [87, 7-18]. Подобна е ситуацията при феодалите от Хазарския каганат, където чрез специфичната кръгла планировка те навярно са подчертавали своето небесно величие и произход [120, 83; 100-178]. В родствената на прабългарите Салтово-маяцка култура се среща изграждането на система от концентрични отбранителни съоръжения около светилище или свято място. Най-сетне древните чуваши, близки родственици на българите, са представяли световното пространство като четириъгълник, който нанасяли в бродерията и върху жертвените хлябове [59, 74-86].

Налице са пълни основания да смятаме, че и центричната система, поставена в основата на езическите прабългарски храмове, е имала подобно съдържание и се е явявала символ на света. Чрез тройното повторение на световния символ изглежда се е целяло изразяването на системата „микрокосмос, космос, макрокосмос“ – т.е. Вселената, в която се помещава земният човек с неговия вътрешен душевен мир. Системата да се тълкува и по друг начин, като представяне на трите етажа на тричленното деление на света – горен, долен и среден [4, 41-47].

Храмовете капища от старобългарските центрове със система от вписани четириъгълници се тълкуват като посветени на върховния прабългарски бог – Тангра (Тенгри-хан) [21, 10-11, 45; 22, 2-62]. Вероятно разглежданата система лежи в основата на неговите храмове, защото е претърпяла и едно по-нататъшно развитие или превъплъщение, което ѝ е позволявало от символ на света да се свързва вече и със световния господар и повелител – Тангра.

Архитектурният облик на капищата поради лошата им запазеност и по-късните намеси сега трудно може да се възстанови. Предполага се, че са били затворени постройки [37, 112; 135]. Формално погледнато те могат да се разпределят по различни принципи на няколко групи: най-напред могат да бъдат съставени от два или три четириъгълника. След това могат да се разглеждат като правоъгълни или квадратни по план. Най-накрая имат предверие или се състоят само от цела. За мен тези различия са несъществени, само формални и са в съответствие с предназначението на сградата – за семейни или за обществени нужди.

Въпреки възможността за околовръстна колонада, по-вероятно ми изглежда външната стена да е била плътна и издигната на голямо височина, но не по-високо от централната част. Видът на покритието не е изяснен. Според мен най-вероятните възможности са две – четирискатен покрив на две нива, както е у пагодите или още по-добре куполно покритие на централната част. По такъв начин би се пресъздала чрез изразните средства на архитектурата представата на древните китайци за устройството на световното пространство, за която вече стана дума и която явно се е споделяла и от други народи и племена.

Реконструирането на обредите и ритуалите, извършвани в прабългарските храмове, днес изглежда невъзможно. Все пак е ясно, че в тях са вземали участие огънят и водата, като използването на последната не е съвсем сигурно [37, 112; 135]; сигурни следи от огън са открити в храма на Хуваринското градище, което има същия план. В тази насока е полезно да си припомним думите на Йоан Екзарх за звездите, които били „съдове и капища на светлината на твореца-бог“ [72, 61; 151-157; 294]. Може би известна представа за езическия храм се крие в предсказанието на Саватий под името „медно гумно“, но това също съвсем не е сигурно [39, 98]. По-вероятно терминът се отнася за главния площад в езическата столица на прабългарите.

Освен описаните по-горе пет храма може да се предполага, че за нуждите на езическия култ са използвани още два вида сгради с по-различно устройство и външен облик. Първата от тях се намира в Мадара и се тълкува като храм, посветен на свещения камък. Той се състои от две помещения (зали), разположени не в една ос, а от двете страни на малка оградна стена, извита около монолитен скален къс [38, 87]. Вярата в чудотворното въздействие на някои камъни е битувала сред прабългари и тюрки, вероятно с нея е свързан и храмът в Мадара [21, 10-45; 22, 2-62]. С големите скални късове, както видяхме вече, са свързани и съществени елементи от религиозно-митологическия комплекс на древните народи. Може би върху плоската скална площадка, разположена отстрани до храма, са се извършвали жертвоприношения или други култови обреди, за което свидетелстват множеството вкопавания върху нея. Намиращата се на същото това място триделна постройка вероятно е имала подобен, култов характер. По такъв начин в Мадара, недалеч от капището под Даулташ, се оформил още един езически архитектурен комплекс, в който централно място заемал храмът при скалата.

Вторият храм също е запазен само в основи и има почти правилна кръгла форма. Намира се на Големия остров в езерото край с. Дуранкулак, Добричко. Поради специфичната си форма и особеното си местоположение сградата се интерпретира като свещена шаманска юрта [155, 9; 156, 41-50]. Това обяснение е доста правдоподобно, още повече, че от гр. Девня произхожда каменен модел на сакрална шаманска юрта [131, 39-46]. Важен е и фактът, че в един по-късен етап кръглият храм от Големия остров е наследен от християнски некропол и църква. Това показва, че ранната сграда вероятно също е била с култово, езическо предназначение. Разбира се, храмът от Дуранкулак може да претърпи и друго обяснение. Кръгът, както е широко известно, е един от най-старите символи на небето, а още и на слънцето и огъня. Храмовете на слънцето на древните номади в Централна Азия имали също кръгла форма, възпроизвеждаща контура на слънцето и на орбитата на непрестанното му движение. Каменните кръгове от Алтай от три хилядолетия насам са предназначени за култови цели, а кръгове се наричат и върховете – места за молитви и жертвоприношения [80, 44-45].

Свещеният град. Концепцията за съвършено градоустройство

Центричната система, която е залегнала в плана на езическите храмове, можем лесно да разпознаем и в плана на главните езически градове – столицата Плиска, Преслав в предстоличния му период, аула на хан Омуртаг край Чаталар (дн. Хан Крум, Шуменско). Вече стана ясно, че планът на култовите съоръжения се определя от религиозни, а често пъти и от астрални символи [129, 51; 53]. Каноничността на разположението на храмовете спрямо посоките на света предопределя и направлението на свещените пътища и главните входове в града, планировката на центъра в античните и елинистическите градове [77, 26]. Символическият образ на космоса налага своята унификация върху планировката и еволюцията на култовите и дворцовите съоръжения в Близкия и Средния изток още от началото на първото хилядолетие пр.н.е. [87, 7-18]. Съгласно тези разбирания отделно взетата държава представлява отделен свят, космос, където нейната столица и дворец се явяват като един микрокосмос. В тези малки светове всичко е организирано ритуално по такъв начин, че да обезпечи процъфтяването на държавата и да спомогне за най-тясната връзка на управляващия дом с връчената му от бога власт [139, 100-101]. Според вярванията в Китай върху съдбата на градовете дълбоко влияние оказвала тяхната форма. Дори имената им били считани за свещени и като такива произнасянето им на глас било забранено, също както и в Асирия, и в самия Рим [165, 47; 296; 374-390]. На основата на рисуваната диаграма на Вселената се планирали средновековните японски и китайски градове, „правоъгълни в план с главни светилища на изток и запад, с императорски дворец, построен на централната магистрала, по-близо до северната стена на града, със строга ориентация според страните на света и обърнати на юг фасади“ [42, 92; 102]. Началото на тази градоустройствена схема се формира в първите векове на нашата ера в Китай. Типичен пример в това отношение е градът Лоян, който също представлява четириъгълник, с по-къси северна и южна страна, а императорският дворец повтаря формата на града [79, 117-119]. Правоъгълната планировка със страни, ориентирани по посоките на света, била възприета и станала традиционна и за монголите [41, 48; 68; 134].

Връзката на космогоничните представи с планировката на градовете може да се проследи на много места в Азия. Древният сасанидски град Гур бил кръгъл според сферичната форма на Вселената [83, 9]. Свещеният град Екбатана представлява центрична система от седем кръгли стени, като всяка от тях се уподобява по цвят на едно от небесните светила. Планът на този град всъщност представлявал изобразителна космограма [87, 7-18]. Райската обител и небесният дворец също са се мислели като квадрати. Дори Вавилон бил построен като копие на небесното жилище на боговете [135-58].

Най-общо погледнато, градоустройствената схема на Плиска (три концентрично вписани четириъгълни укрепления), на аула на хан Омуртаг край Чаталар (два вписани четириъгълника-правоъгълника) и на Преслав през езическия период (два четириъгълника) повтарят същата схема, която лежи в основата и на прабългарските храмове. Приликата между тези две групи става очевидна, като се вземе под внимание фактът, че и крепостните съоръжения са ориентирани правилно спрямо посоките на света.

Първобългарският хан освен държавен се е явявал и духовен глава и първожрец. Такава двойна роля на монарха се среща и у много други народи, на много места по света. Нещо повече, прабългарският хан се е считал за поставеник на бога, за божи наместник на земята. Дори той самият бива считан направо за бог и се тачи като такъв.

Ханските резиденции са обозначени в епиграфските паметници със специални термини – дворец, дом. Те са определени и със суперлативите – всеславен, преславен. Явно дворците и жилищата на хана са били устроени по такъв начин, че да внушават на обикновения човек чувството за превъзходството на владетелите и вяра в божието предопределение на тяхната власт и могъщество.

Както видяхме, символът на света стои в основата на градоустройствената схема на главните старобългарски центрове и хански резиденции. Несъмнено градоустройствената практика се дължи на посочените представи и схващания на прабългарите, а и на редица други народи, в които страната се възприема като малък свят, а столицата и дворецът като микрокосмос. Тази причудлива организация на околното пространство е предназначена да обезпечи процъфтяването на държавата, да спомага на централната власт [139, 100-101]. Изглежда част от тези вярвания са доживели до наши дни чрез традиционната народна култура в поверието, че през оградата (окопа, плета) не могат да преминат в дома нито болест, нито самовила, нито лош дух [95, 10-113].

Тъй като и трите примера (Плиска, Преслав и аулът на хан Омуртаг) са разположени на незастроен по-рано терен, то при тези градове е било възможно да се разгърне в чист вид и концепцията за съвършения град. Отгласът от едно подобно виждане се чувства чак в Централна Европа, в утопичните градове на бъдещето, които са устроени по подобен начин и според същите принципи. Някои автори с основание са склонни да видят тяхното начало в прабългарската традиция [63, 55-56].

След налагането на християнството езическата градоустройствена система явно деградира. В столицата Преслав принципът на концентрично укрепване общо взето се запазва, но формите и насоките на изграждането на столицата са вече други. При него липсва тази изчистеност и простота на формата, но градът е много по-добре съобразен с условията на местността, по-здраво е „привързан“ към околния терен. Това е усилило неговата отбранителна способност, спомогнало е за развитието му в блестящ град. А строежът на концентричните укрепления е станал само по силата на историческата инерция. Спазването на езическите принципи и изисквания вече не е било необходимо на никого.

Ритуални камъни

Фигурите от вписани четириъгълници, която разтълкувахме като символ на света, срещаме изрязана с дълбоки жлебове и върху големи каменни плочи. Три подобни плочи са запазени в Плиска, а се откриват и на други места в страната. Те се определят от някои като преси за вино, а от други като жертвени камъни. Точното им предназначение в случая не е най-важното. По-съществена е фигурата, която е придавала символно-магически смисъл на паметниците. Както кръвните жертви, така и изцеждането на гроздовия сок са били култови действия и през античността, и в езическото Средновековие, пряко свързани с религиозните схващания [12].

Кървавите жертви са били дълбоко свързани с бита и духовната култура на номадите. Даже в най-ранните съобщения за тях се споменава за жертвоприношения и преклонение пред слънцето и луната [41, 48; 68]. Алтайските каменни кръгове с възраст над три хиляди години са се използвали и като площадки за жертвоприношения [80, 44-45]. Каменните грамади „обо“ били съпроводени не само от специфичен култ, но и от площадки за жертвоприношения. Този ритуал е бил познат на древните тюрки още през VII в. от н.е., а неговите следи се долавят все още сред тюркоезичните народи в Сибир [15, 304-306]. Кървавите жертвоприношения са били познати и във Волжско-Камска България [78, 170-171].

Жертвоприношението по своя характер е дар за боговете. Целта му е да се измоли от тях благоволение, благодат (do ut des). Сред жертвените животни на прабългарите били кучето и конят. Последният като жертва на боговете се споменава още у древните тюрки [29, 130-254], но е познато и на иранските народи, дори и на древните гърци. Кучето като свещено животно също е било принасяно в жертва на боговете от много кавказки народи, а и не само от тях. Богът на войната Ениалий в древна Спарта получавал в дар кучета. Много ясни и силни са връзките на кучето с хтоничните сили и с погребалния култ. Проучването на жертвените животни на прабългарите е от важно значение, тъй като се предполага, че жертвеното животно първоначално, в един ранен стадий, е представлявало самото божество или негов близък атрибут.

Жертвоприношението като ритуал обхваща няколко по-важни момента: тържествено подреждане, измиване на ръцете, молитва, умъртвяване на жертвата пред алтара, изгаряне на част от животното, възлияния, обща трапеза. Гърлото на животното се прерязва така, че кръвта мечка [76, 24-42], което намира пълни успоредици в алтайската легенда за същото съзвездие – т.нар. Седмината братя [154, 196-204]. Изобщо в народната вяра има съвсем ясни следи от някогашното почитане на слънцето [95, 10-113]. Съществуват и данни за поклонението на прабългарите към месеца и звездите.

Тясно обвързана с почитането на слънцето и останалите небесни тела била свещената небесна посока. У прабългарите тя била север – юг, а почетната страна била лявата, т.е. източната [28, 34-127]. По такъв начин те се различавали от останалите тюрки, а се доближавали до монголските народи. Монголите също ориентирали входа на юртата на юг, докато тюрките го отваряли винаги от изток. Съгласно свещената небесна посока се разполагала и построявала войската, организирала се и държавата. Тези обичаи, както свидетелстват каменните надписи, се запазили у прабългарите отсам Дунав. Категорично свидетелство в тази насока са преимуществено ориентираните на юг сгради, а добрите астрономически познания се долавят и от съвсем точната ориентация на постройки и цели комплекси според посоките на света.

Столичният град Плиска бил разположен така, че дългата му ос да сочи север–юг. Право на юг била разположена и Мадара. Югоизточно и югозападно от Плиска се намирали две други землени укрепления – при Нови пазар и при Кабаиюк. Укрепяването на този район всъщност повтаряло организацията на войската на прабългарите – център и две крила, което се наблюдава и в още по-голям план – в организирането на цялата държава [26, 36; 123-124]. Или с други думи казано, устройството на държавния център и ориентирането му в пространството повтаряло напълно принципите на организация на войската и на държавния организъм.

Мадарският конник – кой е той? За култа към Тангра и паметниците на тангреизма

Какво се крие зад мадарското изображение, какъв е точният смисъл на гордия конник – ето въпросите, които повече от век вълнуват учения свят. Още Феликс Каниц допусна две основни насоки на тълкуване на Мадарския скален релеф. Според него изображението е на владетел, при все че поваленият лъв напомня „символични езически и християнски митове от култа на Херкулеса и Св. Георги“ [85, 112]. В научната книжнина обаче почти безрезервно се наложи само първата насока на интерпретиране, а именно, че върху скалите е изобразен конкретен владетел, като споровете в последно време се водеха само около по-точното му определяне – Тервел, Крум, Омуртаг, а отскоро и Аспарух.

Основният аргумент против такава теза се съдържа тъкмо в надписите около изображението. Те са съставени в различни епохи, от различни владетели и са летописни по своя характер [23, 75]. Не е възможно над един хвалебствен надпис за един определен владетел да стои изображението на друг, също толкова известен с други героични дела.

Второ основно възражение будят разположението и мястото на релефа. То е високо над скалата, увенчава целия прабългарски култов център, представлява негов акцент, негова кулминация. Не би било допустимо за един хан да постави своя образ по-високо от този на бога, по-високо от божия дом, сиреч човешката власт и битие над божията. А несъмнено е, че в Мадара се е изповядвал култът към Тангра, напълно доказано с надпис с неговото име – № 6 по Бешевлиев [26, 36; 123-124]. Явно за същия култ говори и капището под Даулташ.

Освен гореизброеното първите владетели на Дунавска България, а и тези по времето на правителствената криза от средата на VIII в., са били много повече загрижени да доказват легитимните си права и да търсят дълбоките си генеалогични корени, за да оправдаят претенциите си към престола, отколкото да имат време и възможност да увековечават образите си. Добро свидетелство в тази насока е „Именникът на българските ханове", чиято първа част е съставена по времето на хан Аспарух.

Напоследък започна много да се настоява за свързването на Мадарския конник с образа на хан Аспарух. Трябва веднага да се каже, че в очите на съвременниците си Аспарух съвсем не е това, което днес ние му отдаваме. За древните той не е бил основател на държавата, а само пореден владетел, чиято заслуга е преминаването на Дунава, така както по-рано са били форсирани Дон, Днестър и Днепър. Освен това той е изоставил обичая на стриганите глави. За това е категоричен отново „Именникът на българските ханове". Впрочем подобно виждане е напълно в реда на нещата, тъй като всяко голямо дело изисква и голяма историческа дистанция, за да може да се види в цялост и оцени по достойнство. Но и сам Аспарух е бил твърде заангажиран да търси древните си корени в митичния Авитохол и рода Дуло, та по такъв начин да обоснована ханската си власт.

Разглеждането на Мадарския конник като герой от епическите сказания, което си пробива напоследък път, заслужава по-специално внимание. В основата на героическия епос стоят митовете за културните герои – демиурзи, които са и обожествени. Тези митове играят съществена роля при формирането на героическите сказания в по-късните етапи на развитие. От друга страна, за изобразяването на хана, който е наместник на бога и често пъти сам е обожествяван, не е възможно да се привличат случайни, безлични или второстепенни образи. Цялата културна история показва това. Свързването на хана с народните герои означава на практика принизяване на неговото достойнство, което не е оправдано в очите на съвременниците му, още по-малко в неговите собствени очи. С личността му може да се свърже само основна, централна фигура, при това сакрална, която е много висока, над всичко и всички. Въпросът може да се постави и по друг начин. Дали е възможно през VIII в. да се достигне до такава степен на абстракция, до обобщен образ от народните сказания. Но дори това допускане води до обожествения герой, който е в основата на тези епични персонажи. До същия краен резултат би отвело и предположението, че е изобразен не конкретен владетел, а обобщен образ на владетеля изобщо, като подчертавам, че подобна абстрактна представа едва ли е била възможна и достъпна на прабългарите през VIII в. Това предположение би ни отвело до конкретната представа за бога като върховен владетел или владетел изобщо. В образа на бога са се претопили всички конкретни образи на владетели, които приживе обожествени съвсем естествено в отвъдния свят се сливат с него. И най-дръзките владетели посмяват да се оприличат на бога, но не и да се поставят по-високо от него.

Но кой е този обожествен герой, владетел на владетелите, има ли въобще подобен персонаж в прабългарските представи? Да, има. Тангра е известен и като Тенгри-хан, т.е. като владетел, а според писмените извори се определя като *герой*, като исполин. Много аргументи насочват към тълкуването на Мадарския релеф като образ на върховния прабългарски бог [9, 76-85]. Тангра е олицетворение на небето и в късните фази на развитие се възприема като бог-творец. И, което е особено важно, той е герой, хан или хаган и се представя като конник у някои западнотюркски племена и особено у савирите. Тенгри-хан е антропоморфизиран и е с определена персонификация. У прабългарите изглежда нещата са отишли още по-далеч. Че Тангра се мисли като върховен бог-творец, добре се доказва от гръкоезичните прабългарски надписи, в които властта произтича от бога, а не от небето. Според тях „бог е дал", „бог е позволил", „нека бог да даде". Всъщност името „тенгри" е известно от преди повече от две хиляди години и е било употребявано в почти целия азиатски континент. От най-стари времена се засвидетелства двувалентното му значение – бог и небе, но е сигурно, че първоначално е означавал само небе [138, 48-49]. Религиозната представа за „Тенгри" е възникнала още в предтюркската епоха сред народите на Централна Азия на основата на анимистическите вярвания за небесния дух-стопанин, като небето едновременно се е мислило за непосредствена божествена изява и за място на обитаване на божеството [98, 500]. В древнотюркската митология Тенгри е вече неперсонифицирано мъжко божествено начало, което се разпорежда със съдбата на човека, народа, държавата. Той притежава и следните функции – съзидателна, покровителствена, назидателна. Определено се свързва с указанието „нагоре“. Както видяхме, у западните тюрки (савирите) още през VII в. Тенгри се персонифицира като светло божество. Ясно персонификацията на Тенгри проличава и сред западно-тюркските племена на Хазарския хаганат, отнасяна отново към средата на VII в. [75, 132]. Развитието на образа било продиктувано от нуждите на държавната власт, на която била необходима качествено нова държавна религия [121, 33; 60]. В условията на държавността култът към Тенгри се преплитал тясно с култа към вожда, към ханската власт. По това време вече богът се свързвал не само с небето, но и със слънцето и светлината [120, 83-178]. На бога били посвещавани свещени дървета и капища, принасяни му били кървави жертви. Неговите символи под формата на амулети носили савирите, които получили широко разпространение и из целия Хазарски хаганат. Според Мосей Каганкатваци Тенгри бил чудовищен, грамаден герой, той бил и хан в съответствие с формата на държавната власт на земята. Тези човешки и земни черти и характеристики намерили изява в образа на Тенгри като небесен конник и герой, както по свой образ и подобие си го представяли номадите конници [120, 83-178]. Тясната връзка на Тангра с коня проличава от кървавите жертви, посветени на бога, в които централно място заемало това животно. Въобще конят и кучето били считани за посредници между героите и самото „вечно синьо небе“ [41, 48; 68; 134]. Може би част от тези представи е доживяла до наши дни, тъй като в българските народни поверия се счита, че кучето и конят имали тая дарба от бога, да предвиждат, да предчувстват какво ще стане със стопанина им [95, 10-113].

Сред азиатските народи има много и много примери за върховни богове-конници, свързани с небето, слънцето и светлината, добри герои и творци. Много важно е да се подчертае, че името бог в прабългарските паметници е навсякъде в единствено число, т.е. става въпрос за един бог, или както пише Ибн Фадлан „бир тенгри“. Богът е изява на мъдростта, той е „мъдрият небесен хаган“. Може би за него се отнася руническият надпис от Равна: „Мъдри (да пребъде) славата ти.“

Интерпретирането на Мадарския конник като образ на Тангра съвсем не е изолирано явление, а е в унисон с цяла редица подобни явления в световната културна история. Така например често използваният паралел с иранските скални релефи има и друго измерение. Според последните проучвания иранските релефи отразяват религиозната основа на божественото право на владетеля, обосновават божественото предопределение на властта на царя на царете [91, 72-73] или, както е възприето у нас, че всяка власт иде от бога [127, 217-218]. По такъв начин те представляват не само формално, но и по съдържание един добър паралел за нашия релеф. Тук е мястото да споменем, че дори могъщият Ахура Мазда е изобразен като конник и цар в знаменития релеф от Накш-и Рустем [90, 180-181]. Хан Тюрмас Тенгри или Хормуста Хан от монголския шамански пантеон, чието име етимологически стига до Ахура Мазда, е цар на боговете, персонификация на слънцето. Той се изобразява като воин на кон с копие и лък [68, 100-101]. Разгледаните схващания са много дълбоко залегнали в съзнанието на редица азиатски народи. Божествата според тези възгледи яздят на коне с определен цвят, а в тяхна чест се извършват жертвоприношения на коне [124, 172-173]. Редица средновековни паметници с изображения на конници от Азия се свързват с подобни вярвания и се отнасят към върховните божества на небето и слънцето [168, 138-139]. Дълбоко вкоренените схващания за добрия конник на чудесен кон преминават и в световните религии, които се запазват дори до ново време [66, 274-277], а царят на кон съответства на конния бог в някои средноазиатски народи [103, 212-227].

С тангреизма изглежда са свързани и други паметници с изображения на конници, като амулетите кончета и амулетите конници. Първите могат да се нарекат конници условно, тъй като ездачът е представен само от една човешка глава, поставена върху гърба на коня, а тя е стилизирана. Тези метални фигурки се свързват с шаманския тип амулети [96, 65-67; 131, 39-46; 118, 136-159]. Несъмнен е техният символичен характер, а ролята им на амулети търси и справедливо обяснение. Според мен те са свързани с култа към Тангра, като по такъв начин би могла да се обясни и магическата им роля. Подобно обяснение съвсем не пречи на констатацията, че те са свързани с шаманския култ, в който съществуват идентични представи.

От старобългарските центрове произхождат и цяла серия бронзови фигурки на конници. Те са още по-схематични, а около торса на конника чрез ръцете му се оформят два характерни отвора. Аналогични паметници са известни от Северен Кавказ, от Южна Русия [10, 276-282]. Северокавказките се тълкуват като войнски отличия или по-широко разгледани имат връзка с дружинния, соларния и царския култ. Нашите са синхронни на тях, много близки по стил и изпълнение, което говори не толкова за пряко влияние и връзка, колкото за еднакви възгледи, религиозни схващания и близки вкусове. Българските паметници обаче освен соларния култ изглежда издават и богопочитанието на Тангра. Може би и те са изпълнявали някаква утилитарна функция [10, 276-282].

От същата гледна точка интерес представляват и две изображения на конници върху кръгли метални пластинки от Преслав, които се определят като печати. В позитив те представляват конник в бяг надясно, като върху единия печат има и куче, а конникът държи в ръцете си нещо като птица или лък. И тук се докосваме до споменатия кръг от представи, още повече че и тези фигури са в ход надясно, както повечето от досега известните. Това издава може би някакви по-устойчиви представи. За коня и конника, за тяхната връзка със соларния, небесния и култа към Тангра вече говорих. В разглежданата сцена от металните печати има и куче, куче има и в Мадарския релеф. Видяхме, че кучетата са били обект на специално преклонение у прабългарите, принасяли са им жертва, а и те самите са били кръвни жертви [22, 2-62]. Кучето се появява много често върху ловни и бойни сцени, а заедно с птицата е любим мотив в степното изкуство. Във вярванията на редица индоевропейски народи кучето се свързва със смъртта и отвъдния свят, а в зороастризма са особено отчетливи хтоничните черти на култа към това животно [89, 161-169]. Засега по-точното диференциране на култа към кучето у прабългарите не е възможно, но появата му върху сцени с изображения на върховния бог подсказва, че то е един от атрибутите му.

Пак върху същия печат от Преслав в ръцете на конника има неясен предмет, тълкуван като птица или лък. Птицата е атрибут на шаманите, но нейният образ се свързва и с огъня и небето [18, 100]. Хищната ловна птица на ръката на божеството у тюрките се смятала за негов онгон-тотем и свързвала този свят с небесния [51, 117]. Въобще птицата заема доста определено място в шаманските възгледи [126, 130; 50; 120]. Лъкът също е шамански атрибут, но има връзка и с Умай. Следователно, от една страна, може да се свърже с шаманизма, а от друга – и с култа към Тангра.

За да довършим с паметниците на тангреизма, трябва да се запознаем с още няколко, които имат несъмнена връзка с този култ. Те обаче не са фигурални сцени, а паметници със символни знаци. Първата група от тях представляват кръгли бронзови медальони, върху едната им страна е гравирана кръстообразна фигура с раздвоени краища, а върху другата е врязан известният старобългарски знак ипсилон, фланкиран от две вертикални басти. Неизвестният майстор е изобразил върху една страна езическия знак, а върху обратната – неговото шесткратно повторение във формата на двоен кръст, както особено добре се вижда при екземпляра от с. Ряхово, Русенско [8, 28-31]. Равностойните символи – ипсилонът и християнският кръст, са се отнасяли до различни религиозни системи, но царящият синкретизъм и двоеверие след покръстването са позволявали двата символа да стоят на една пластинка. Подобни съчетания от ипсилон и християнски кръст са известни от много места в България. Вече е писано, че ипсилонът е основен символ в езическата религия на прабългарите, знак на небето, слънцето и Тангра [27, 17-23; 3, 8; 101, 15-22]. От важно значение е и фактът, че медальонът е кръгъл, а кръгът е един от найстарите символи на слънцето, но и на небето.

Както изображенията на конници, така и медальоните със знаци подсказват, че през езическия период на Първото българско царство е съществувало производството на амулети-апотропеи, продиктувано от религиозните нужди на прабългарите. Това производство изглежда е било свързано с някои от основните държавни центрове и може да се отнесе към края на VIII – до средата на IX в.

Непосредствено свързана с тези паметници е бронзовата розета от Големия басейн в Плиска. Върху едната ѝ страна е врязан знакът ипсилон, а върху лопатообразните завършеци на другата – различни рунически знаци. Засега няма правдоподобно разчитане на текста. Според мен бронзовата розета от Плиска представлява едно от тези седемлъчеви колела, които се тълкуват като символи на слънцето, поради което розетата може да се обвърже със соларния култ [3, 8]. Особено показателен е обаче фактът, че върху лицевата ѝ страна е врязан знакът на Тангра. Това дава пълно основание розетата да бъда тълкувана и като изображение на небето или небосклона със седемте звезди [27, 17-23].

Последният паметник, свързан със същия символ, е каменен блок с монументално изрязан ипсилон с две хасти. Той е открит сред каменната настилка на Малкия дворец в Плиска, но аргументирано се счита, че е стоял в едно от двете близко разположени капища в центъра на столицата. Ако това е така, то каменният блок много добре показва както патронът на храмовете, така и символиката на самия знак [27, 17-23].

Паметници на други култове (астрални, соларни, космогонични)

Видяхме, че в образа на Тангра се преплитат чертите на небесно божество и културен герой, пряко свързани с култа към светлината и слънцето. Съществуват обаче група паметници, която ако и да може да се отнесе към култа на Тангра, преди всичко е изява на соларния култ. Това налага нейното самостоятелно разглеждане. Найелементарният паметник от групата представлява седемлъчево колело, описвано като пандантив и открито във Велики Преслав. Седем- и осемлъчевите колела са едни от най-простите и характерни символи на слънцето [120, 100-188]. Пандантивът от Преслав се свързва с прабългарите и явно се отнася към соларния култ. Също за прабългарски се смята и шестлистната розета върху кръгъл медальон, като на обратната страна е изобразен кръст [160, 182-184]. Тук явно се срещаме със съжителството на езическата религия с Христовата вяра, въпреки че розетата се явява заместител често пъти и на самия кръст. И този паметник произхожда от Велики Преслав.

Както подчертах, конят е атрибут в култа към Тангра. Но почитането на това животно още от най-древни времена се свързва и с култа към огъня и слънцето в представите на много народи, в това число и на номадите от Централна Азия [52, 6; 64-76]. Връзката на слънцето с коня или лоса се дължи на представите още от времето на бронзовата епоха, че денем слънцето се тегли от слънчевите коне, а нощем плува по подземните води, теглено от водоплаващите птици (136, 236). Затова се принасят в жертва коне – новите, неизморени животни да осигурят непрекъснатост в хода на слънцето, вечния му път. Следи от представата, че слънцето язди на кон, са запазени и в българските народни вярвания [76, 24-42].

Тясно преплетен с култа към слънцето е култът към огъня. Огънят, поради трудното му добиване в праисторическите времена, се считал за голяма ценност, съгласно повечето митове е божествена собственост, откъдето хората го открадват, тъй като боговете не искат да им го отстъпят доброволно [52, 6; 64-76]. Във вярванията на съвременните народи на Сибир огънят е по-малък брат на слънцето и месеца [105, 240]. В традиционните български вярвания огънят и огнището са обект на уважение и почитание [95, 10-113].

Изглежда точно с култа към огъня, а оттук и с култа към слънцето са свързани бронзовите амулети с двуглаво конче, които може би са част от коланна украса. Те са употребявани като охранително, предпазно средство. Амулетът е двустранен, двоен, с цел апотропеичната му сила да се разпростира и пред, и зад човека, който го носи [161, 387-394]. Мотивът с двуглаво конче има своето начало в езическите представи, но се оказва много витален и се среща в бронзови свещници и доста по-късно – през XII–XIV в. [159, 50-56]. Като предмет, все още свързан с открития огън, се среща и в съвсем късни етнографски паметници, а и в наименованието на главнярниците като конче [48, 58].

И в прабългарските езически представи, и сред образите в изкуството особено място е заемал грифонът като често срещан мотив. Като синтетичен художествен образ той не е собствено прабългарско съчетание, а е възникнал още в дълбока древност, в изкуството на Изтока от Предна Азия като фантастично същество, обединяващо силата на най-страшния сухоземен звяр – лъва, с най-могъщия небесен хищник – орела [64, 22-36]. Пълен завършек това съчетание получава в Иран, откъдето този образ прониква и в Средна Азия. Приемането му в изкуството е било съпроводено без съмнение от съответното осмисляне и в духовната сфера. В резултат се появяват разбиранията, че грифонът е враг на човешкия род, смъртоносен, страшен звяр, които са битували и продължават да се срещат у различни сибирски и средноазиатски народи. Важно е да се отбележи, че грифонът се споменава в прабългарски надпис [28, 34-127]. Изглежда този образ им е бил познат още в Приазовието.

Грифонът от най-дълбока древност обаче се е считал за символ на слънцето [33, 82], а от друга страна, чертите му на силен и страшен звяр са го правили незаменим апотропей. Вероятно като такъв го срещаме върху две ажурни апликации от Търговище и Преслав, върху коланния край от Преслав. Най-сетне грифонът може да бъде и добро, служещо и покровителстващо човека същество, схващане близо до традициите на източното изкуство, долавяно и у прабългарите [64, 22-36].

Върху съдове с №№ 8, 20 и 21 от Надьсентмиклошкото съкровище са изобразени грифони, които наистина могат да се отнесат към соларния култ, но по-вероятно е да са изобразени като апотропеи, като пазители на съда, което се среща и сред обикновените керамични съдове.

Купи 13 и 14 от същото съкровище са украсени с бикови глави. Ако се ръководим от символиката на другите изображения върху съдовете, можем да допуснем, че и тези фигури носят някакъв скрит езически смисъл. Още в най-древните тотемистични и космогонични представи на тюрките съществува подобен образ – небесният бик Огузхан [120, 100-178], който не бил чужд и на прабългарите. Допустимо е образите от купи 13 и 14 да представят тъкмо този митологичен персонаж. В такъв случай и тук ще трябва да търсим закрилящата и охранителна функция на образа както над съда, така и над течността в него.

Изображенията върху кани №№ 2 и 7 от Надьсентмиклошкото съкровище

Тези две кани са централни в съкровището, изпъстрени са с много образи, съчетани в сложни композиции, което налага тяхното специално и самостоятелно разглеждане.

Върху плоската кана № 7 има две почти еднакви изображения, включени в кръгли медальони от двете широки страни на съда. В тях орел носи гола човешка фигура. Орелът най-често се смята за стопанин и повелител на огъня, птица на върховното небесно божество [171, 112], но, както пише Г. Кацаров, може да олицетворява и самия небесен бог. Разглежданата сцена, която се оформя в класическия си вид в Иран, добива там и семантичната си завършеност. Орел, нападащ тревоядно животно, се осмисля като символ на есенното равноденствие и има пряка връзка с космологическите представи [43, 183]. В някои случаи терзаемото животно е заменено от гола женска фигура, която държи в едната си ръка клонка, а в другата – съд с течност. И в тази форма сцената се възприема като символ на есенното равноденствие [162, 8-18]. И в двата случая орелът е въплъщение на мъжкото начало, огненото слънце на небето. Земята или женското първоначало са символизирани от голото тяло или животното, а клонката и чашата с водата показват основните фактори, които обуславят живота на земята – водата и растителността. Така оформена и осмислена сцената просъществува до VII–VIII в. от н.е. Вероятно оттук тя е заимствана от прабългарите, защото я срещаме в две рисунки-графити от Плиска и Преслав. По всяка вероятност сцената е била възприета не само композиционно, но и смислово, т.е. носела същото съдържание и се явявала символ на есенното равноденствие. По такъв начин се възприема и усвоява сцената, считана за типична за иранското изкуство, но която с успех се използва и в езическите прабългарски паметници. Даже тя се среща още по-късно, в средновековна България и след покръстването [5, 39-42].

Голата фигура от кана № 7 се възприема от някои като мъжка. Изрично доказателство за определяне на пола липсва. Едро очертаните гърди са по-скоро женски, а и конструкцията на тялото води до същия извод. Главата е наистина с мъжки черти, но такава е и главата на фигурата от подобната сцена в кана № 2, където полът е показан по недвусмислен начин. Това показва, че чертите на лицето по това време са се схващали като несъществен белег. Трудно фигурата може да се определи и като хермафродит. Дори, ако е изобразен мъж, то интерпретацията на сцената не се променя съществено. Орел, носещ в ноктите си елен, се възприема като орела на Митра, който носи на небето Хаома [57, 25]. С Хаома в иранската митология се свързват няколко неща: обожествената халюциогенна настойка, божеството, което я персонифицира, и растението, от което се приготвя. По-общо Хаома се счита за персонификация на водата и растителността. Точно според тези схващания голата фигура от кана № 7 носи чаша с течност и растителна клонка.

Върху същите страни има още две фигури. Голобрад човек държи над главата си клонка и е възседнал същество с четири крака, с две ръце и човешка глава. Тази кентавроподобна фигура държи в ръката си кръгъл предмет, изглежда плод. Кентавърът от античността е символ на мъдростта и благожелателността, като произходът му се крие в растителния и животинския фетишизъм. В тази връзка може да се допусне, че пред нас има благожелателна фигура и алегория на плодородието. Най-сетне гърлото на каната е украсено с щъркели, а цялото ѝ тяло е изпълнено с клонки с живи листа. Следователно върху кана № 7 има два медальона със сцена на есенното равноденствие, върху страничните ѝ стени има фигури, които биха могли да се свържат със слънцето и плодородието. Т.е. като цяло изображенията върху съда могат да се интерпретират като апотеоз на есенното равноденствие, на развитата и плодоносеща природа. На същите мисли навеждат и образите на щъркелите, както и клонките с развити листа и цветната гирлянда около шията на съда. Композицията „Златна есен“ върху каната изглежда е имала за цел да дари плодородие и благоденствие както на притежателя, така и на употребяващия съда. Ако възприемем тезата на Д. Ласло, че съдове с №№ 1,2,7,13,14,18 и 21 принадлежат към един сервиз [92, 49-51], собственост на неизвестна принцеса, то такова обяснение на композицията върху кана № 7 е много логично. Сервизът изглежда е взимал дейно участие в сватбената церемония на девойката и е имал своето място на трапезата именно със смисловата си натовареност. Омъжването, един от най-важните моменти в живота на принцесата, е имал наистина нужда от благопожелания за плодородие и благоденствие, материализирани в украсата на каната. Бъдещата владетелка е трябвало да продължи рода, а оттук и живата история на племето – народа, за чийто вожд тя встъпва в брак. Въобще сватбата е наситена с много символика и ритуални действия.

Централно място обаче в този сервиз, а и в цялото съкровище, заема кана № 2, украсена с четири сцени в кръгли медальони, които също са обединени в единна композиция. В първия медальон орлиноглав грифон напада елен. Камила Тревер, разглеждайки сцената на борба между лъв и бик, разкрива нейния смисъл като символ на пролетното равноденствие. Счита се, че образът на грифона в подобни сцени е семантично тъждествен на лъва, а лъвовете (грифоните или орлите), разкъсващи бик или елен, се определят като изображения на пролетното слънцестояние, сиреч възпроизвеждат космическия акт на творението и възраждането чрез унищожението [81, 69-70]. Тази сцена със соларен сюжет е възникнала най-напред в шумерското изкуство, откъдето чрез посредничеството на асирийското и мидийското изкуство е попаднала в ахеменидски Иран. А оттук тя е станала известна и на номадите, и на прабългарите в частност. Пролетните празници, свързани с представите за умиращия и възкръсващия бог, са били централен момент във вярванията на древните източносредиземноморски земеделски народи [165, 47; 296; 374-390]. За много от тях това бил отправният момент в годишния кръговрат на природата. Така стоят нещата и при иранците, където Навруз (Новата година) била през пролетта и била свързана с идеята за умиращата и възкръсващата природа, с раждането на Новата година. Тези схващания били дотолкова здраво вкоренени, че доживяват и до днес сред мюсюлманските народи от Средна Азия. В този кръг от вярвания се среща и друг, още по-стар пласт – на умиращия и възкръсващия звяр, където нещата са още по-ясни и където обектът и обредите са недвусмислени.

В срещуположния кръгъл медальон на каната присъства сцената на есенното равноденствие, където орелът носи в ноктите си гола женска фигура, предадена доста натуралистично. Жената държи в ръцете си две растителни клонки, вдигнати нагоре. Несъмнено тази сцена трябва да се свърже с деня на есенното равноденствие и да се тълкува по изложения по-горе начин.

В третия медальон конникът на грифон с човешко лице е обърнат назад и стреля с лък срещу пантера. Вече видяхме, че конниците върху грифони се свързват със соларния култ, а оттук кореспондират и с култа към Тангра. Грифонът е отново с човешко лице, изглежда също като изява на добронамереността на съществото, служещо и покровителстващо човека. Впрочем антропоморфизирането на животинските образи е твърде характерно за това време и може да се проследи в редица паметници. За символичния характер на сцената изглежда подсказва освен другото и ниската корона върху главата на грифона, която е увенчана с лунния сърп. По такъв начин, от една страна, сцената е ловна, а от друга, има тясна връзка със соларния и въобще с небесния култ. Според схващанията на редица източни народи в чест на празника на слънцето се устройвал ритуален лов [111, 31-32]. По-определено с точката на зимното слънцестояние се свързва и представата за „митичния царски лов" [73, 52; 116; 197]. Безспорно моментът на зимното слънцестояние е един от найважните в много религии и е отбелязван със специални сакрални действия, празници и ритуали. В повечето вярвания фазата на максималното отдалечаване от слънцето се е схващала като изначална, отправна точка, когато слънцето се нуждае от нови жизнени сили, от закрила и подкрепа, за да поеме отново своя път и да осигури плодородие и порядък в природата и обществото. Същевременно в тази точка слънцето, според същите схващания, е силно застрашено, нуждае се от защита, обект е на кражба, поради което трябва да се „лови" и „връща", за да следва естествения си ход. Точно с такъв кръг представи е свързан и „митичният царски лов". Именно той е представен в разглежданата сцена от кана № 2, която изглежда трябва да се свърже с фазата на зимата.

В последния, четвърти медальон от каната, е изобразен тежковъоръжен конник, който влачи за косата пленник, а върху колана му виси отрязана човешка глава. Според прабългарските вярвания, споделяни и от други номадски народи, главата на човека била седалище на жизнената му сила. Широко е известен случаят с черепа на император Никифор I Геник, който бил превърнат в чаша, от която пиели българските и славянските вождове. Подобна употреба на чашата череп е приобщавала сътрапезниците с жизнената сила на главата, а е заякчавала още и връзките помежду им [28, 34-127]. Ловът за човешка глава е всъщност стадиално явление, което води началото си от най-старата човешка история, още от епохата на лов и събирателство в зората на човечеството. Подобни обичаи са засвидетелствани и у много други народи, например у лангобардите. При образа на тежковъоръжения конник от съкровището отрязаната глава е трябвало да подчертае могъществото, силата и успеха на конника, който при това води и пленник.

В контекста на останалите сцени става ясно, че изображението на тежковъоръжения конник трябва да символизира деня на лятното слънцестояние. Вече стана дума, че някои изображения на конници могат да се тълкуват като образи на върховния небесен и слънчев бог Тангра. Тангра освен това бил чудовищен герой, господар и създател на всичко съществуващо. Именно поради тези му характеристики лятното слънцестояние е представено чрез образа на бога в цялото му величие и триумф – в деня на слънчевия максимум и на най-дългия ден. Тук е мястото да отбележим, че в селищата на югоизток от Мадара Св. Петър се възприема като небесен конник и змееборец. Той е наметнат със синьо рухо, накапано с дребни звезди, на плещите с ясен месец, на гърдите с ясно слънце [73, 52; 116; 147]. Явно светията според тези представи е небесен конник, персонификация на небето. Петровден е в средата на лятото, близо до деня на слънчевия максимум, а този празник се свързва и с огъня.

Четирите медальона от каната са оформени посредством плетеници, създаващи една непрекъснатост, което е особено важно за тяхното тълкуване. Така се оформя впечатлението за непрестанен ход и кръговрат, за здрава връзка между отделните сцени, които явно трябва да се разглеждат като едно цяло. Виждаме, че вероятно сцените пресъздават четирите фази в слънчевия ход в четирите годишни времена и, което е особено показателно за тяхното тълкуване, те са разположени точно според развитието на сезоните в годишния кръговрат. Не по-малко важен е фактът, че разгъването им върви отляво надясно, т.е. по начина на въртене на слънцето от земния наблюдател с лице на юг. Прабългарските надписи недвусмислено свидетелстват, че главната посока в света според техните разбирания е тъкмо север–юг с лице на юг [25, 103-106]. Ако започнем от деня на пролетното равноденствие (сцената на борба между грифон и елен), то вдясно се разполага символът на летния максимум (триумфиращият конник), а срещуположно – сцената на есенното равноденствие (орел носи гола женска фигура). Най-вдясно – или вляво от изходната сцена, е завършващата композиция с митичния царски лов, отбелязващ деня на зимния минимум.

Съществуват достатъчно аргументи да се твърди, че върху каната е пресътворен годишният кръговрат на природата в умерените ширини, една от най-великите ѝ прояви. Това впечатление се подсилва и от кръглото сечение на съда. Изобразяването на четирите календарни сцени несъмнено е целяло да спомага за реда и порядъка при смяната на годишните сезони, да носи благоденствие и плодородие целогодишно и ежегодно. Цветната гирлянда и растителните орнаменти засилват това впечатление. Цялостната композиция върху съда е замислена явно с цел да дари на притежателя на съда благоденствие и напредък, нещо много съществено и важно в сватбените церемонии.

Използван похват в изкуството е представянето на човешкия живот в неговата продължителност като годишния кръговрат на природата. Възможно е в такъв аспект да се разгледат току-що споменатите изображения от кана № 2 [153, 302-326]. Сцената на пролетното равноденствие се възприема, както видяхме, като акт на творението и възраждането. Тясно обвързана с новогодишните празници, тя се разглежда и като символ на новото, на раждането. Следователно, отнесена към човешкия живот, тя може да се схваща и като деня на раждането на човека, на отделния индивид, началната точка в живота. Втората сцена в този ред е на триумфиращия конник. Тя може да се свърже с един от най-важните моменти на инициацията и по-точно с нейния завършек. Първата победа в битката показва, че младият индивид е вече станал пълноправен член на обществото, родил се е за него, станал е мъж-войн, равен на останалите. Именно този триумф е запечатан в сцената, когато се е родил новият войн-победител, новият герой на степите.

Третата сцена, съгласно възприетият от мен ред, ще представя друг, не по-малко важен момент в живота на човека – сватбата. Грабването на девойката в сватбените обичаи е мотив стар, колкото и епосът [40, 20]. У много народи цялата сватба се представя като грабване, открадване на девойката, което се среща и у традиционната българска сватба като преживелица от древните форми на брак [67, 192]. Така и в сцената от кана № 2 орелът е грабнал голата женска фигура в ноктите си. От друга страна, младоженецът трябва да е зрял, да е мъж-войн, затова сватбеният ден е след деня на пълноправието и завършването на инициацията. В българските сватбени обичаи самата сватба се представя като война, а женихът се нарича юнак, войн и има свое знаме (пряпорец, стяг, хоругвица, байрак и пр.). Най-сетне клонките в ръцѐте на жената от същата сцена символизират растителната и плодоносеща сила, крайно необходими като символ в сватбения ден.

В този ред на мисли, последната сцена пък ще изобразява завършващия етап на човешкия живот – напускането на земното и борбата със смъртта. Тук войнът е станал вече и владетел, носи корона. Той се е обърнал назад и стреля срещу пантерата, но е отвличан, отнасян от митичното крилато животно. То е с човешка глава и корона с лунен сърп. Раждането на един владетел и герой, както и неговата смърт, не са се възприемали като обикновени земни събития. Чудесното раждане е техен прерогатив, както и на боговете, а смъртта им се е схващала като отпътуване, напускане на земното и издигането в небесата при боговете или като преобразяването им. Само такъв край е достоен за владетеля и вожда. Тъкмо този момент е представен в сцената. Изглежда тук крилатото същество е най-близо до Ал-Бирак, летящо същество с човешки лик, което отнесло Мохамед на небето. И отново следва първата сцена с чудесното раждане и новия житейски кръг.

Участието на кана № 2 в сватбената церемония на степната принцеса е много разбираемо в светлината и на такава интерпретация. Изображенията от каната са били и илюстрация, и пожелание за пълнокръвен и резултатен нов жизнен цикъл, за раждането на новия престолонаследник и вожд-герой, основната задача пред встъпващата в брак степна владетелка. По такъв начин цялостно изображенията показват вечно обновяващата се природа, кръговрата на живота във владетелското семейство. От друга страна, те са и благопожелание тъкмо в такава насока, нужно в сватбения цикъл, наситен със символи и магическо съдържание. Най-сетне непрекъснатият кръговрат демонстрира схващането, че отделният живот, отделният акт и дори отделната сватба са част от непрекъсващо цяло, малка брънка от цяла верига в живота на природата, съответно на рода и племето, което обаче не бива в никакъв случай да се прекъсва, защото това би означавало край и погибел за всички останали звена и страни на живота.

Материали, свързани с шаманизма. Данни за други култове и вярвания

Би било напълно погрешно да се смята, че пластичните паметници отразяват и са свързани само с култа към Тангра, небето и слънцето. Сред прабългарското население все още са битували анимистични и тотемистични вярвания и представи. Живо е било и шаманството, оформена религиозна система и светоглед. От град Девня произхожда каменен модел, съчетание от цилиндър и конус, чиято повърхност е украсена с врязани рисунки. Този паметник представя свещената шаманска юрта [131, 39-46]. Върху цилиндричната повърхност на каменния модел са представени схематично човешка фигура с лък в ръка, неясен предмет и конско изображение. Човекът, както ясно показва лъкът в неговите ръце, трябва да се разглежда като шаман, а неясният предмет между него и коня – като жертвена площадка.

Друг паметник, върху който следва да спрем своето внимание, е мраморна релефна плочка, открита в околностите на Шуменската крепост. Върху нея са изваяни човешка фигура с трирога корона, две змии и две животни. Човекът, съдейки по високата трирога корона, е шаман и то в момент на ритуален танц – камлание [112, 22-25]. Змията, наред с орела и коня, е била важен помощник на шамана в неговата разностранна дейност. Вероятно в качеството си на точно такива помощници са изобразени и двете змии върху плочката. Двете други животински фигури (теле и куче) несъмнено представляват жертвените животни, често пъти съпровождащи шамана при неговите обредни действия. А надписът върху плочката е изглежда аналфабетен имитатив.

Шаманът, при извършването на обредите (камланието), облича специални ритуални одежди, сред които важно място заема неговата маска. Освен другите свойства шаманската маска е притежавала способността да отпъжда злите духове, т.е. била надарена с голяма апотропеична сила. Именно с това значение на шаманската маска са свързани и трите медни кръгли пластинки, носени като амулети и открити във Велики Преслав [24, 53-63]. Предназначението на амулетите с изобразени маски е било да отблъскват злите сили и недоброжелателните духове от притежателите им. За тази цел върху лицевата страна на пластинките са врязани плитко звероподобните страшни шамански маски.

Тези паметници загатват, че прабългарите са имали добре развита система от шаманистични представи, които са се зародили още в прародината им, една от найранните изяви на българската духовна култура. Носенето на амулети (муски) се основава преди всичко на анимистичните и тотемистичните вярвания и представи. Вярата в съществуването на добри и зли духове е всъщност основата за появата на амулетите като предпазно средство. Апотропеичната сила на амулетите пък от своя страна е изява на магическата сила на различни знаци, образи или материали.

Два амулета от Преслав са с формата на птици – хищна и водоплаваща [160, 182-184]. Т. Тотев счита, че тези изображения на животни са отглас на стари тотемистични вярвания сред тюркските и алтайските народи, които по-късно са се материализирали в онгоните. Наистина сред тюркските народи най-почитани тотеми били орелът, лебедът и враната [15, 304-306]. Но твърде е възможно амулетите с птици да са свързани и с космогоничните представи. Водоплаващите птици играят в редица митове основната роля при сътворението на света, а в други теглят слънцето по подземните среднощни води. Отглас от такива схващания е вярването, че орелът единствен от живите същества може да стигне както горния, така и долния свят [95, 10-113]. Тук той се разкрива и като шаманската птица, пръв помощник на жреца.

От тази гледна точка интерес будят и двете кръгли пластинки с птици и врязан гръцки надпис. Птицата в центъра на полето вероятно има магическо предназначение, а смисълът на надписа, който в превод гласи: „Господи, помагай на този, който ме притежава", се покрива в известна степен с този на изображението. Животните върху металните печати от Преслав са представени като родови знаци и тотеми и са носели определящ тяхната принадлежност характер, както и известни охранителни функции [160, 182-184]. Случаят с птицата и гръцкия надпис твърде напомня картината с ипсилона и християнския кръст, като и тук птицата е изразител на езическите представи и вярвания, а е врязан успоредно и гръцки християнски надпис.

Специално внимание заслужава и металният амулет от Луковитско, който обединява в едно лък и стрела. За тълкуването на този амулет са допуснати няколко насоки: че е за защита на децата, покровителствани от Умай, че се свързва с шаманския култ или че има някаква магическа или родова стойност. Твърде е възможно според Ст. Станилов да се допуснат двете или дори трите значения едновременно, което е напълно в рамките на разсъжденията за полисемантичността на паметниците на прабългарската религия [144, 28-35]. За мен най-вероятно е свързването на амулета с шаманския култ, а по-малко с богинята Умай. Почитането на последната отсам Дунав все още не е категорично доказано.

Символно-магическата роля на прабългарските колани

От България произхождат няколко цели коланни накита и множество коланни апликации от езическо време. Тези гарнитури са били на мода през втората половина на I хилядолетие от н.е., преди и по времето на Първото българско царство. Прабългарските колани обаче изглежда са се отличавали от тези на другите народи, което пролича в няколко писмени документа [94, 77-78]. Прабългарските колани и техните украси – токи, краища, апликации, са имали многостранно предназначение. От една страна, те са били тясно обвързани с военната хералдика. Вероятно качеството, материалът и формата са показвали служебното положение на българския войн, рода и вида на войската, в която той е служил [70, 128]. Но вероятно и в цивилния живот, доколкото такъв е съществувал за мъжете, коланната украса е била свидетелство за сана и общественото положение на притежателя ѝ [6, 28]. Такъв е например, ако се върнем назад към древногръцката митология, коланът на Хиполита, дарен ѝ от бог Арес като символ на властта ѝ над всички амазонки [82, 100].

От друга страна, коланите са имали и важна магическа роля. Тя се основавала на вярата в апотропейчната сила на преградата под формата на кръг, която според същите виждания била недостъпна за недоброжелателните духове, както показват проучванията сред угро-финските народи [86, 78]. Това свойство на колана било подсилвано от различните апликации, токи и краища, прикрепени към кожения ремък. Така върху част от тях са врязани човекоподобни образи [132, 129-135], а други носят животински изображения или знаци и надписи. Целта във всички случаи обаче е била една – апотропеичните качества на коланите да се съчетаят с нови, по-разнообразни предпазни средства. Но всички изброени качества губели силата си, ако коланът бил оставен непрепасан или незакопчан. В някои гробове (Салтово-Маяцката култура) се наблюдава оставянето на коланите в гробовете непрепасани, заедно с оръжието към тях. Често пъти се среща и ритуалното огъване на оръжията. Смисълът на тези действия е в поверието, че по такъв начин и оръжията, и покойните губели своята сила и не можели да вредят на живите [120, 100-178].

Най-сетне прабългарските колани имали незаменими качества във всекидневната употреба. Многобройните копчета, висулки и ремъчета по тях са позволявали да се окачват и носят в поход всички по-важни вещи от повседневния бит. Това се ценяло много в номадския, а и в уседналия, но наситен с много динамика и перипетии живот на прабългарите. Като изключително практични вещи, коланните накити и самите колани продължили да се употребяват и след покръстването, правели удивително впечатление в Константинополския и в другите европейски дворове, станали характерна черта на българското облекло [106, 15-17].

Традицията всички израснали мъже да носят колан или силях над вълнения пояс се запазила и до най-ново време. Интересно е да се отбележи, че на места токата на кожения колан се именува белчуг – дума с несъмнен прабългарски произход и с днешно значение – брънка, халка [36, 230-231; 141, 417].

Значението на гравираните и скулптирани лъвски изображения

Лъвът е сред най-популярните образи в изкуството още от най-дълбока древност до наши дни. В такъв смисъл изключение не правят и паметниците от Първото българско царство. Варовиковата скулптура на лъв от Плиска е открита в руините на източната порта, където е била вградена заедно с още една подобна фигура [100, 69-70]. По всяка вероятност мраморната статуя на лъв от аула на хан Омуртаг при с. Хан Крум, Шуменско (Чаталар), е украсявала също портата [19, 151-152]. Несъмнено тя е едната от двете скулптури, за които става дума в Чаталарския надпис. Всъщност традицията лъвски изображения да участват в оформлението на крепостната врата съвсем не е нова. Началото ѝ може да се потърси в известната порта от Микена, където лъвовете са пазачи на входа [169, 32]. Подобна роля играят лъвските фигури и в древното източно изкуство [34, 102; 144; 433]. Каменни стражи на входа са известни и от персийските паметници [164, 374]. Обичаят да се поставят образи на силни и страшни зверове от двете страни на входа, за да бъдат негови стражи, станал практика през средните векове [34, 102; 144; 433]. Такава функция на пазачи ще да са изпълнявали и статуите от Плиска и от аула на хан Омуртаг. За това, че тяхното предназначение излиза от рамките на обикновена украса, свидетелства изричното им упоменаване в Чаталарския надпис, тъй като явно на тях е придавана по-особена стойност.

Изглежда, че подобна роля в по-ранно време е играла истинската вълча глава пред входа на резиденцията на тюркския каган [84, 327], което несъмнено показва старинността на обичая у тюркоезичните народи.

Върху цяла серия трапецовидни токи са врязани лъвски изображения. Появата на лъвски изображения върху тях не е плод на случайно хрумване, а е изява на дълбок смисъл. Още от античността лъвът, респективно главата му, били считани за най-силен апотропей [34, 102; 144; 433]. Като такъв се среща често по войнските щитове. Вероятно и в случая с токите е използвано това му качество: да охранява своя притежател. Обърнатата към зрителя глава на по-ранните изображения е със страшни, грозни черти, явно концентрираща в себе си апотропеичната сила на фигурата.

Тази функция на лъвските фигури се е съхранила и след покръстването, както личи от скулптираните лъвски глави от Аврадака.

По-различно е значението на лъва от Мадарския релеф. Още в Асирия лъвът започнал да се смята за символ на победоносния цар [81, 69-70]. В класическа Гърция пък чрез него се представяла идеята за геройството и героите [93, 327]. Зодиакалният знак на юли в Сасанидски Иран имал пряко отношение към култа на Митра [58, 205].

Ловът на лъвове бил любимото развлечение на асирийските царе, но изображението на този лов още в Древното Двуречие било наситено и с религиозно-магическо значение. Царят в смъртна схватка със свирепия хищник превъплъщавал самото божество, което се бори и унищожава силите на злото [137, 54-55]. През средните векове лъвовете в основата на трона също символизирали победената враждебна сила, а от друга страна, били атрибути и на царствеността [34, 102; 144; 433]. В такава насока би следвало да се потърси и смисълът на изображението на лъва в Мадарския скален релеф. Чрез него е предадена идеята за победоносния владетел и победената враждебна сила, а в по-общ план – божественото начало, което унищожава силите на злото.

Рисунките графити и връзката им с езическите вярвания

По-горе ставаше въпрос преди всичко за представителните паметници и то главно свързаните с официалния държавен култ. По-различни са рисунките графити. Те, твърде многобройни, са често срещано явление и изпъстрят различни твърди повърхнини като квадри от крепостни стени, скални блокове, керамични фрагменти, съдове, тухли и керемиди. Оставили са ги незнайни творци и обикновени хора, които са произхождали от народните низини. През кратките мигове на отдих те са нанасяли върху камъните следи за това, което ги е вълнувало, което са мислили и чувствали. Рисунките графити според Д.Овчаров са едни от оригиналните изяви на раннобългарската средновековна култура [113,49].

Първоначално рисунките графити не надхвърлят границите на областите, заселени с прабългари. Но по-късно те получават широко разпространение. Тези рисунки са твърде важни за науката поради две главни причини. Първо, чрез тях могат да се изяснят някои моменти от социално-икономическото развитие, от военното изкуство, въпроси на материалната култура и дори да се осветлят някои исторически събития [115, 76]. Второ, което тук е по-важно, те представляват един лъч, чрез който могат да се осветят различни кътчета от душевния мир на обикновения човек през Средновековието, те са едно от твърде малкото средства да се проникне в неговата душа. Тъй като преди всичко средновековният светоглед е религиозен, то в рисунките са намерили отражение редица моменти от езическата вяра, а по-късно символи и сцени от християнството. Този графичен начин на мислене се отличава с конкретност, образност и емоционалност, но е способен да отиде и към обобщаване и подчертана условност [119, 48-64].

Трябва непременно да се има предвид, че много от изображенията имат двояко предназначение. От една страна, те представляват реални и обикновени предмети и фигури, но, от друга, чрез тяхното изобразяване се е целяло разрешаването на различни култово-магически задачи; например чрез рисунките на рало се е е загатвало за култа към плодородието, а чрез ловните сцени – ловната магия [113, 4; 9]. Подобни култови рисунки са се съхранили в средновековните църкви и манастири, срещат се върху обредните хлябове, изпълняват се върху стените на сградите при някои празници в Средна Азия. Втора характерна особеност на българските средновековни рисунки-графики е тяхната полисемантичност. А след налагането на християнството дълго време езическите и християнските символи съществуват заедно и едновременно.

С култа към Тангра според мен са свързани две изображения на конници. Най-напред това е конникът с глава-слънце от Преслав, а на второ място един конник от Равна, Провадийско, който е белязан с божествения знак ипсилон. И в тези рисунки бог Тангра е представен на конник, но повече изпъкващ като слънчево божество. Във втория случай неговата същност е демонстрирана недвусмислено чрез популярния езически символ [101, 15-25].

Безспорно соларният култ е заемал централно място в езическата религиозна система на прабългарите. Археологическите данни, за разлика от писмените извори, доста ясно демонстрират присъствието му през средните векове. Първата рисунка, на която ще спрем своето внимание, представлява антропоморфизирано лицево изображение на слънцето, врязано върху тухла от Западната плисковска порта. Слънцето е изобразено като овал, в който е вписана четвъртата човешка глава. Върху лицето са отбелязани очите, веждите, носът и брадата. Посредством радиални резки, излизащи от главата, са предадени разходящите слънчеви лъчи, а чрез две къси прави са дадени ръцете, издигнати нагоре [111, 31-32].

Подобно антропоморфно изображение бе открито върху лицето на западната крепостна стена в Плиска, южно от портата. То е още по-схематично, а под него е нарисувана ловна сцена, която безспорно тясно кореспондира със соларния символ [111, 31-32]. Въпреки лошата запазеност на рисунката могат да се различат фигурите на бягащ елен, преследван от въоръжен с копие ловец. Твърде е възможно в тази сцена да се сблъскваме отново с култа към Тангра, ловец и воин.

Много сложна като замисъл и изпълнение е друга рисунка от западната крепостна стена на Плиска. Посредством няколко концентрични овала е представен слънчевият диск, а чрез многобройни къси резки – неговите лъчи. Вътре в овала са нанесени две човешки фигури, а извън него – конник. Може би врязаната човешка фигура в центъра на слънчевия диск представлява самото слънчево божество, а конникът е слънчевия конник [111, 31; 32], твърде близък до бог Тангра. Две слънчеви изображения са били изчертани върху капака на саркофаг № 4 от некропола при Голямата базилика в Плиска. Те са съвсем примитивни – овал и част от овал с лъчи.

Разгледаните дотук рисунки несъмнено и явно са свързани с култа към слънцето. В тях то е представено с един символизъм, в който централно място заема антропоморфното му представяне или изобразяването му като слънчев конник. Тези символи имат широко етническо и териториално разпространение. Тясно свързани с тях са изображенията на соларните животни – елена и коня.

Десетина рисунки-графити ни дават представа за шаманството. Те допълват, разширяват и значително обогатяват и без това оскъдните писмени извори по този въпрос [114, 73-80]. Интересни данни могат да се почерпят от една сцена, врязана при с. Карагуй (дн. с. Горталово, Плевенско), върху скалата от споменатото вече прабългарско култово средище. В нея са включени две фигури. Едната е мъжка и права, с вдигнати нагоре ръце, в които държи палка и дайре. Другата е по-неясна, легнала, с неразпознат предмет в ръце. Описаната сцена се тълкува по няколко сходни начина. Правата фигура е шаман, както личи от предметите в неговите ръце. Той камлае над болен или умрял човек. Най-приемливо е третото обяснение, че сцената представя посвещаването на нов шаман, който в началото на ритуала лежи неподвижно, а после се изправя [114, 73-80].

Най-подробно е предаден шаманът и неговият костюм в две рисунки-графити от Велики Преслав. В първата, от добавката на източната крепостна стена, шаманът е в маска с две големи животински уши или рога. Представена е и дългата му дреха, връхното му наметало. Той е обут във високи ботуши и държи палка. Изглежда в тази сцена е представен един от големите (велики) шамани, които били най-могъщи [114, 73-80].

Недалеч от това място се намира още едно шаманско изображение, което е по-неумело направено. И тук шаманът е в дълга дреха, но без шапка или корона, а в ръката държи вместо дайре лък. Много интересна е неговата прическа – главата е бръсната, но с перчем, който пада на лявото рамо. Подобна прическа не е каприз само на тогавашната мода. Тя се явявала и белег за етническа принадлежност и била свързана с култови представи [128, 11]. Отсъствието на най-ефектните шамански атрибути – маска, корона, дайре – показва, че е представен малък или среден шаман [114, 73-80], чиято сила и чиито атрибути са ограничени. Камланието с лък вместо дайре е известно от шаманската практика. Подобен ритуал е представен и върху модела на юрта от Девня, за който стана въпрос по-горе.

Високи трироги корони са показани върху главите на две мъжки фигури сред голямата серия от рисунки-графити върху плисковската западна крепостна стена. Както отбелязах, с подобни корони се отличавали т.нар. велики или големи шамани, които притежавали изключителна сила. Сцената се усложнява от присъствието на кон, представен като жертвено животно или като пръв помощник на шамана.

Безспорно култово изображение е това от керемидата от Мадара. С основание то се отнася към шаманите. Върху керемидата е представена човешка фигура със силно раздвижени вляво крака и с вдигнати в ритуална поза ръце. Тя е с висока шапка, а гърдите ѝ са релефно представени. Р. Рашев допуска, че е изобразен шаман със свещената шаманска птица в ръце [125, 20-24]. Релефно отбелязаните гърди дават основание на Д. Овчаров да допусне, че е нарисувана шаманка [114, 73-80]. Женският шаманизъм като по-ранен етап на развитие е добре проследен сред източните и сибирските народи. Но най-прав изглежда е В. Бешевлиев, който от своя страна предполага, че тук е представен шаман с променен пол, които са считани за свръхмощни и силни [28, 34-127]. Това е най-правдоподобното предположение, въпреки че и върху обикновените шамански костюми са маркирани релефно гърдите с метални пулове.

Рисунки, свързани с космогоничните представи и с други култове

Макар и по-рядко, все пак се срещат рисунки-графити, които изясняват съществени черти от космогоничеките представи на прабългарите. Вече споменахме двете сцени с терзание от Плиска и Преслав, които изглежда илюстрират символичната представа за есенното и пролетното равноденствие. Но безспорно свързана с космогоничните представи е една композиция от крепостната стена във Велики Преслав. Тук е изобразен орел в хералдична поза, обърнат към соларен символ – кръст в кръг и змия [116, 274-285]. Явно в композицията са обединени трите важни начала – соларното, небесното и хтоничното, като изява на разбиранията за тричленното деление на света. Този възглед за света е свойствен и за шаманистичната космогония, още повече че орелът и змията се схващали като едни от близките помощници на шамана [114, 73-80].

Вероятно някакво култово предназначение е притежавал и керамичният съд-ведро от с. Вокил, Силистренско, който наподобява в малки размери истинското дървено ведро. Върху глазирания съд има нанесен фриз от животински изображения. В горния вдлъбнат пояс са представени в непрекъсната редица седем животински фигури, знак и дърво. Изобразено е световното дърво и свързаните с него космически: земни, небесни и хтонични животни, чиито брой е свещеното магическо число седем [114, 73-80]. Знакът е твърде важен и заема централно място в композицията, като е възможно да е родов или да се свързва с шаманите. Ако ведрото се отнесе към шаманския култ, то фризът получава доста стройно обяснение. Птицата е шаманският орел, а изобразени са и другите шамански животни и помощници – еленът, сърните, кончетата. Безспорно е обаче, че сцената отразява съвсем точно схващанията за световното устройство, добре разработени от шаманството, а възприемани и от всички членове на тогавашното общество. Съгласно тези разбирания световното дърво е космическата ос, която свързва и организира трите свята, орелът е птицата, която единствена от живите същества може да посещава и трите. Еленът, кошутата и конят са животни, които по-определено се свързват с култа към небето и слънцето. Фризът и малките размери на съда говорят в полза на това, че керамичното ведро е имало култови задачи, като изображенията съвсем точно са запечатали идеята за световното устройство.

У почти всички народи през ранните етапи на тяхното развитие се изграждат особени, еротични култове, които се изявяват като специфични религиозни форми. Анормалните, но и напълно нормалните явления и събития в сексуалния живот са се показвали на суеверния човек като порядъчно загадъчни, тайнствени и понякога дори опасни [157, 115-153]. Сред рисунките графити от старобългарските центрове се срещат такива с еротично съдържание. По всяка вероятност те са били свързани именно с такива преживелици на еротичните култове. Това с особена сила важи за онези сцени, в които актът или партньорите са представени символично, главно чрез своите органи. Отделните изображения на фалоси и вулви [115, 145], които също се срещат в старобългарските паметници, изглежда свидетелстват за останките от фалическия култ и култа към плодородието, които са били разпространени не само у древните народи, но и в редица поразвити в културно отношение общества на Европа и Азия.

Сексуалният момент е заемал твърде важно място и в шаманизма, където духът покровител на шамана често пъти е от противоположния пол, а между тях са се установявали и осъществявали, според същите представи, действителни сексуални връзки.

При разкопки на ранносредновековното селище под Голямата базилика в Плиска се намери фрагментиран глинен съд, върху който са врязани две птици и знак [46,30-39]. Върху съда са изобразени два орела, разположени от двете страни на знак ипсилон. Орлите най-вероятно имат апотропеично значение и подобно на споменатите двуглави изображения на животни се явяват пазители както на знака, така и на самия съд. П.Георгиев разглежда знака като родов, а птиците като онгони или тотеми. Неколкократно вече писахме за знака ипсилон като за знак на върховния прабългарски бог Тангра, но той изглежда означава и небето, и слънцето. Орелът освен онгон или тотем може да бъде още птица на стопанин на небето, даже да олицетворява самия небесен бог, любим мотив в средновековното изкуство. По такъв начин може би изображенията от съда кореспондират и с този култ, изявен повече като небесен или соларен. Така или инак изображенията и знакът са поставени за закрила на съда и на съхраняваната в него течност, за благоденствие. Много е вероятно съдът да е участвал в някаква култова церемония, което се подсказва от рисунките върху него.

Подобна роля – да пазят и покровителстват – са играли изглежда и врязаните изображения на грифони върху западната крепостна стена на Плиска, адресирани към защитниците на крепостта. В тях отново грифонът се изявява като покровителстващо човека, добро и победоносно същество [64, 22-35].

Често пъти рисунките графити дават данни за култ към предците, за родовите тотеми и знаци. Класически пример в това отношение е рисунката на т.нар. Преславски конник, където родът на конника е даден чрез знак, а на пешия войн – чрез орела. Изчертаването на родовите знаци и изрисуването на родовия тотем не е целяло само отбелязването на родовата принадлежност. Родовите знаци и тотеми са били най-силни пазители и хранители на всеки редови член на рода. Понякога се надраскваа само родовият знак или тотемът, без да е обозначено нещо конкретно с тях. Явно по такъв начин изобразяващият е искал да спечели снизхождение и благосклонност към собствената си персона. Изглежда подобен е случаят от Велики Преслав, където тотемното животно (конче?) е придружено от родов знак и християнски кръст. Чрез тази рисунка рисувачът е предал веднъж магическата сила на родовите знаци и тотема, като се е обезпечил още веднъж чрез прибавянето на християнския кръст. Сходна е и друга композиция от Преслав. Тук животинската фигура (тур.) се придружава само от християнския символ – кръста. Старият езически родов знак отсъства – забравен или умишлено отстранен от нея.

Но най-интересен сред тази серия паметници е тухлата от аула на хан Омуртаг при с. Хан Крум, Шуменско [7, 54-55]. Горната повърхност на тухлата е разделена на три главни полета, в които с тънко острие са врязани изображенията. Горе в средното поле е нарисуван знакът V, известен и от други центрове, а и от самия аул. Точно под знака, в централното поле, е изобразено четирикрако животно със силно издължено тяло. Главата на животното не е представена, а непосредствено от шията му стърчат две големи уши или рога. Твърде е възможно да се сблъскваме с някакво митологично или фантастично животно от рода на белките. Отляво на фигурата и знака, в потясното странично поле е поместено друго изображение. Чрез две начупени линии е представен дракон, също познато изображение от старобългарските центрове.

Знакът от тухлата може да се приеме с голяма сигурност за родова тамга. В такъв случай животинската фигурка би трябвало да се разглежда като изображение на тотема на рода, чиито знак е представен отгоре. Това обяснение се подкрепя и от факта, че двата елемента са поставени в едно поле, тъй като явно са се считали за равностойни. Фигурката на дракона от страничното поле пък играе ролята на апотропей, на силно охранително средство. В липсващото сега дясно поле може да се предположи още една драконова фигурка със същото предназначение.

Разгръщането на тази композиция върху тухлата от аула изключва възможността знакът и рисунките да са свързани с някакви задачи на производството. Идеята и на знака, и на рисунките по всяка вероятност е била да охраняват жилището или сградата, в която тухлата е предстояло да бъде вградена. Рисунките е трябвало да предразполагат добрите сили и тотема закрилник към благоденствие на дома и неговите обитатели. Същевременно драконите ще пазят от лошо око както тотема и знака, така и тухлата и цялата сграда.

Дотук ние разгледахме по-важните рисунки-графити с езическо съдържание. За още много от рисунките може да се предполага религиозен смисъл или връзка с езическите култове – като изображенията на рала, на различни животни, на конници, на ловни и битови сцени. Тези групи изображения като че ли в синтезиран вид илюстрират полисемантичността на паметниците, трудността да се открие в тях водещата страна. Тъй като религиозният им смисъл не е сигурен, не може да се докаже или е на по-задно място, тук на всички тях не се спираме, още повече че при тяхното огромно количество това не е възможно.

Данни от знаците

На няколко пъти вече стана дума за прабългарските знаци. Въпросите около тях са много сложни, за да могат да се изчерпят на това място. Доскоро знаците от старобългарските центрове се свързваха преимуществено с прабългарите и се тълкуваха главно като родови тамги [55, 235-244]. Според мен проблемите са много по-сложни. Така например древноскандинавските руни са се използвали едновременно и като фонетични знаци, и като идеограми, и като чисто магически знаци. Врязването на руни с цел излекуването на болен е засвидетелствано у сагите, а врязването на цялата новорuническа азбука е било също продиктувано от магически цели [148, 10-17]. Ето защо изглежда справедливо мнението за прабългарските знаци, което подчертава тяхната многостранност като магически, родови, апотропеични и свързани с разни култове и космогонични символни средства. Безспорно е, че голяма част от руноподобните знаци са от руническото прабългарско писмо, познато изглежда на малцина и вероятно служило повече за религиозни цели или като тайнопис. Несъмнено обаче група знаци са служили за магически цели [28, 34-127].

Най-популярен знак в старобългарските центрове е ипсилон, със или без странични хасти. Той се среща изобразен върху най-различни материали и паметници и то изключително в пределите на българската държава. Може да се счита за несъмнено, че ипсилонът е бил белег или символ на бог Тангра, знак на слънцето и небето, основен елемент в езическата прабългарска вяра [27, 17-23; 3, 8; 101, 15-25]; произходът, разчитането и тълкуването на този знак най-подробно и аргументирано разглежда М. Москов. Изрисуването на ипсилона е целяло, от една страна, да пропъжда злите сили, а от друга, да носи щастие и успех. Употребата му след покръстването в някои християнски паметници показва устойчивостта на езическата традиция и нейното продължение и интегриране в християнските възгледи. Особено показателни в това отношение са съчетанията от ипсилон и християнски кръст, които показват степента на духовен синкретизъм, обхванала страната след покръстването.

Една по-малка група знаци са свързани със соларния култ и демонстрират крайната фаза в символичното изобразяване на слънцето. Тези знаци в повечето случаи са съчетали най-основните и характерни черти на небесното светило – кръглата му форма и лъчистата му светлина [111, 32-32]. Сред тях могат да се обособят няколко групи – кръстовидни, кръговидни, отворени и комбинации от тях. Кръгът и кръстът, както и съчетанията между тях, са едни от най-ранните и характерни символи на слънцето и слънчевото божество, разпространени у тях. Освен кръста и кръга, ясно свързани със слънцето и слънчевия култ, са свастиката, триквестерът, пентаграмата, хексаграмата, розетата и слънчевото колело.

Безспорно култово значение е притежавал и знакът идеограма, известен още и като решетка. Той е имал значението на идеограма за понятието родов дом или родова община [47, 65-69]. В тази насока трябва да се търсят обясненията и на други символични изображения като дворец-крепост. Те напомнят много знака за дом или дворец в протоиндийската писменост.

Формирането на понятията за дворец-крепост и родов дом или община безспорно е протичало под силното влияние на митологията, като извършващите се процеси, забрани или определения несъмнено са били свързани с някакво митологично обяснение или религиозна възбрана. Тясната връзка между формиращото се понятие, религиозната система и знаците идеограми наложила известен оттенък върху последните, най-често изразяван в символно-магическия им характер.

Интерес предизвиква изображението „дама", което се среща доста често в средищата на Първото българско царство. То обикновено е съставено от три вписани четириъгълника, чиито страни в средата им се пресичат от две или четири прави. На много места част от елементите липсват или фигурите са незавършени. Първоначално фигурата „дама" имала култово-магическо значение и се свързвала с представата за световното устройство [4, 41-47]. Явно в този смисъл могат да се обяснят изображенията върху дръжка на съд, върху дъното на друг, върху редица отвесни плоскости.

По-късно, може би след налагането на християнството, фигурата загубва своето смислово култово-магическо значение, което почти изцяло се заменя от игрово. Като типична фигура за игра могат да се посочат рисунките от цокълния ред квадри на добавката на Вътрешния град на Велики Преслав. Едно такова развитие съвсем не е невероятно. Общоизвестно е, че древните тържествени езически обреди със загубата на вярата в тяхната магическа сила се превръщали постепенно във весели забави и полуосмислени детски игри. Първоначално между обредите и магическите действия, от една страна, и простите развлекателни танци и игри, от друга, не съществувала граница, а тези две функции се преплитали една в друга. След отпадането на вярата в тяхната символика и магическо действие те се превръщали в прости забави [136, 528]. Много добри паралели за нашата игра са древноруската „вавилон", китайската „любо", която наподобявала планировката на китайския дворец, точно както нашата – градоустройствената схема на Плиска. Това се отдава на общата връзка и на двата паметника с космогоническите представи на древните китайци, съответно на прабългарите.

Но и след християнизирането се срещали реминисценции, в които фигурата запазвала старото символно-магическо съдържание. Такава преживелица вероятно се явява фигурата върху обратната страна на надгробната плоча на известния преславски болярин Мостич. Сред много народи гробницата се възприема като микрокосмос, съответно в нейната планировка се явява символът му, идентичен със символа на макрокосмоса, Вселената и света. Изглежда точно според тези идеи се появила „дамата" върху гърба на надгробната плоча на чъргубиля Мостич. Фигурата е силно разкривена, изчертана с несигурна ръка, някои от линиите са повторени и дори потретени. Плочата е издялана по линия, нанесена със същото острие, с което била изчертана „дамата" [145, 5-6]. Твърде малко приемлива ми се вижда възможността каменоделците да са играли на „дама" върху плочата за един от най-видните хора на България през X в. Много по-вероятно е някой от тях, поради суеверен страх, да е надраскал с острието символа на света според изискванията на стар обичай. Тъй като се преследвало, или на него не се гледало с добро око, то изображението е нанесено върху обратната страна на плочата и скришом. Че това не е случайност, сочи още един паметник – надгробната плоча от базиликата на остров Св. Ахил, върху чиято обратна страна също е нанесен знак „дама" [104, 97].

В старобългарските центрове се срещат и други знаци и символи, които също са наситени с езически представи и схващания. Такива са знакът „двойната брадва" (лаброс), V-образният знак и пр. Такъв е и знакът „лък и стрела", който може да се свърже с култа към Умай или пък с шаманския култ [144, 28-35].

В този ред на мисли е редно да се засегнат знаците, които се срещат върху керамичните съдове. Най-общо те могат да се разпределят в две големи групи – релефни и врязани, като обхващат доста голямо разнообразие [65, 18-27]. За обяснението на тези знаци има изградени няколко хипотези, на които тук подробно няма да се спирам. Проучването им върху съдовете от прабългарските езически некрополи показва, че в тях относително равностойно са представени и врязаните, и релефните знаци, като сред руноподобните се наблюдава определено сходство. Изявени са няколко групи – кръговите сред релефните и стрелките, ипсилоните и руноподоните сред врязаните [13, 269-274]. Релефните знаци са повече свързани със задачите на производството, докато врязаните – със собствеността и поръчката. Най-приемливо в тази насока е мнението на С.А. Плетньова, която, проучвайки керамичните знаци от Саркел, достига до извода, че в тях символно-магическите представи са съчетани с чисто практически задачи [120, 100-178]. И наистина, първоначално релефните знаци имат чисто технологични задачи, но формата им е продиктувана от религиозните възгледи. По-късно чрез тяхното усложняване и вариантност те се превърнали в знаци-марки на керамичните занаятчии и работилници, без да губят първоначалното си езическо значение. Врязаните знаци са свързани повече със собствеността и поръчката на съдове, но също така имат охранителни задачи, а много често се отнасят към родовия култ и неговите символи. Извънредно често срещащият се знак ипсилон се изявява като отличен апотропей, основан на религиозните вярвания. Естествено е, че не всички съдове били маркирани. Отбелязвани със знаци са отделни съдове или отделни серии продукция, но според данните от прабългарските езически некрополи белязаните са една трета част от всички съдове, което говори за по-развита система от знаци и за по-малки и разнообразни серии на продукция [13, 269-274].

Много интересно е да се проследи промяната на знаците след покръстването. Кръстът, който се среща и преди това, вече се налага със своята многобройност и вариантност. Постепенно се увеличават и буквените означения.

Данни от некрополите

В основата на всеки погребален обред стои един нормален стремеж, който се е формирал продължително в хилядолетната история на човечеството. Този стремеж е към обикновена хигиена, да се избавят живите от трупа на мъртвия.Същевременно древните искали да запазят и умилостивят духа на умрелия, да съхранят и използват силата му за себе си. Разбира се, този стремеж не бил съзнаван никога в чистия си вид, а винаги бил завоалиран с религиозна окраска. Твърде отрано той се съчетавал с религиозната обредност. Най-общо казано погребалният култ се формира през втората половина на късния палеолит и се свързва трайно и задълго с възникналите религиозни представи, като съставлява една от основните религиозни форми в раннородовото общество. Освен стремежът към избавяне от тленните останки, както казах, е налице и друга тенденция – да се съхрани силата на умрелия наблизо до живите, което свидетелства за осъзната ясна съпричастност, за която дори смъртта не е непреодолима бариера [52, 6; 64-76].

Прабългарите извършвали погребения и по двата основни погребални обреда – чрез трупоизгаряне и чрез трупополагане [44, 353-427]. Едновременното практикуване и на двата обреда е известно и у други народи – при тюрките и в Хазарския хаганат [120, 100-178]. За паралелното им прилагане у средноазиатските народи споменават още древнокитайските извори [29, 130; 150; 197-256]. А по-специално за трупоизгарянето като обред у прабългарите свидетелстват и някои арабски извори, Ал-Масуди и Ал-Бекри [28, 34-127].

На какво се дължи практикуването едновременно и на двата обреда? За разрешаването на този проблем могат да се изградят днес няколко хипотези. Може да се счита, че различието отразява разнообразието в племенния състав на прабългарите, но за доказването на това трябва да се констатират регионални особености и еднообредни некрополи, каквито факти досега не са категорично засвидетелствани.

Освен това може да се предполага, че различията съответстват на социалната диференциация, но разлика в имуществено отношение между двата типа погребения също така не е забелязана. Най-сетне може да се допусне, че разликата е адекватна на култови различия, или че е в пряка зависимост от йерархията на вярващите, че е продиктувана от степента на ревност в поддържането на даден култ. Засега това е единственото по́-логично обяснение, макар и за него да няма твърди доказателства.

Трупоизгарянето като обред издава представите за отделна от тялото душа, която само чрез посредничеството на огъня може да достигне до отвъдния свят. Този обред свидетелства още за богопочитането на небето [129, 51-55], подчертава твърде релефно схващанията за отвъдния свят и пътищата за стигането до него. Всичко това може много добре да се обвърже с религиозните схващания на прабългарите, които посочихме по-горе.

От особено важно значение е, както и при другите погребения, общата ориентация на прабългарските гробове. В областта на Долен Дунав те са ориентирани главно север–юг, посока, считана за главна в космогоничните представи на прабългарите. Известно количество гробове с ориентация запад–изток заемат определено място само в некропол № 3 при Девня, което на този етап се обяснява с обособена племенна група всред прабългарите [28, 34-127]. От това става ясно, че добре изградените космогонични представи на прабългарите и възгледите им за световното устройство са налагали своя отпечатък и върху погребалния обред.

Представата за отвъдния свят е тясно обвързана с представите за световното устройство въобще. Почти всички погребани са съпроводени от вещи на умрелия. Поставянето им в гробовете съвсем определено говори за вярата в задгробния живот [44, 353-427; 28, 34-127]. Преминаването в отвъдния свят не ставало веднага след смъртта. Покойният трябвало да измине определен път, поради което било необходимо да бъде снабден с храна, а по възможност и с кон [120, 100-178; 44, 353-427]. Погребвани са, макар и по-рядко, цели коне, срещат се части от конски труп в гробовете. Счита се, че първото е свидетелство за номадски бит, докато второто – за полуномадско население. Най-сетне в един гроб са открити крака от елен, заместник или по-ранен предшественик на коня. Върху някои кости на кон в некропола от Нови пазар са пробити отверстия, загатващи за някаква култова цел, сега трудно определима [146, 198-202].

Известният родов обичай у тюрките всеки род да консумира по култови причини строго определена част от определен вид животно, ограден с цяла система от религиозни забрани, вероятно се е запазил и у прабългарите, при мъртвите, по-специално в погребалния обред. При изследване на материал от некрополите става ясно, че от твърде важно значение било и точното място на поставянето на храната в гроба, както и страната спрямо покойния, която тя ще заеме в него [146, 198-202]. Тези действия явно са свързани с религиозните норми на поведение, основани на традицията на погребалния обред и на неговата консервативност.

Гробен инвентар

Извънредно ценни като извор за религията на прабългарите са вещите, които съпровождат покойния. Най-напред самото им намиране в гроба свидетелства за определен кръг от схващания. А част от вещите са свързани с религиозните представи и по своя характер. Сред последната група определено място заемат амулетите от животински произход – костици, нокти, зъби, както и свързаните с тях по представи бронзови амулети във формата на различни животни. Двете групи амулети изглежда са указание за все още неизживените тотемистични представи и вярвания, а употребата им като амулети-апотропеи е свидетелство и за определени анимистични вярвания.

Въпросът за тотемите и животинските амулети не следва да се бърка със закопаването на цели животни. Вече стана въпрос за причината за погребването на кон или част от него, но цели животни се закопават в гроба и в качеството си на жертвена храна.

По-специален е въпросът с убитите и ритуално подредени около мъртвия кучета [71, 116]. Известно е, че в прабългарската религиозна система кучето играело важна роля, вероятно от съществено значение било мястото му и в култа към Тангра. Що се отнася обаче до участието на това животно в погребалния обред, положението е по-друго. Кучето заемало важно място в комплекса от вярвания, свързани със смъртта и погребалния обред у всички индоевропейски народи [89, 161-169]. Връзката на кучето с другия свят се долавя и днес в много народни поверия. Известни са случаи на ритуално изяждане на мъртвите от кучетата. Явно в ритуално убитите и поставени в гроба кучета от Плевенско трябва да се видят останките на подобни схващания.

Звънчетата и огледалцата, участващи в гробните дарове, имат други причини. Употребата им се основава на способността им да отблъскват от гроба злите духове и нечистите сили [120, 100-178]. Звънчетата се срещат много по-често при детските погребения [44, 353-427], което може да се обясни с факта, че децата сравнително лесно могли да бъдат обладани от нечисти сили и зли духове. Такова схващане е застъпено и в християнската практика.

Звънчетата се свързват и с шаманизма и се явяват често пъти като шамански атрибути. Способностите им да отблъскват нечистите сили се използват и при някои етапи и състояния в инициационния цикъл. Най-сетне звънчетата се считат и за емблема на боговете гръмовержци, което позволява по-добре да се проследи участието им в погребалните обреди като апотропеи.

Скелет

Често пъти скелетът, състоянието и положението, в което той се открива, могат да дадат допълнителни и ценни сведения за религиозните възгледи и разбирания на извършилите обреда. Срещат се гробове, в които скелетът е в свито състояние, т.нар. псевдохокер, или пък е с вързани крайници. Хокерни погребения са известни от некрополите при Нови пазар и Девня [44, 355-427]. Според някои автори в хокерите трябва да се види позата на спящия. По-интересна е хипотезата на Б. А. Рибаков, според която хокерът е в позата на нероден ембрион с цел да се подготви и облекчи вторичното му прераждане, съгласно битуващите по това време представи [136, 269-272]. Едва в положения по гръб и изпънат скелет може да се види позата на спящия, която съответства на разбиранията за долния (другия) свят – света на мъртвите.

Връзването на крайниците е мярка очевидно срещу евентуалното излизане на мъртвите от гроба. Все поради същите причини на някои от погребаните са ампутирани стъпалата. Някои гробове пък са отваряни по-късно, за да се разместят костите. Най-старателно са разбърквани и разрушавани част от женските скелети, очевидно заради страха от злите женски духове [120, 100-178]. Размествани са и костите на малките деца, които също се считали за лесно обладавани от злите духове, или пък се вярвало, че самите те се превръщат в такива. В други гробове върху гърдите, черепа или краката на погребания са поставяни едни камъни, все поради същия страх от оживяване на мъртъвците.

В прабългарските некрополи се срещат и кенотафии, при които скелетът въобще липсва. На кенотафиите може да се погледне и като на възпоменателни съоръжения, без съмнение свързани с култа към предците. Освен това те са свидетелство и за добре изградената вяра в отвъдния свят, за злите сили и духове.

При проучване на човешкия костен материал от некрополите се откриват и някои любопитни детайли. Част от черепите са трапанирани, а други имат изкуствена деформация. Трапанирането, извършвано макар и с терапевтична цел, несъмнено било в ръцете на шаманите и било съпроводено с култови обреди и действия. Както вероятно и цялата лечебна практика, то се ръководело от шаманския институт. Това добре се вижда у други народи на същия етап на развитие.

Изкуствената деформация се среща и до днес в доста народи. Първоначално тя била прерогатив само на родовата аристокрация, но постепенно навлязла и в другите слоеве на населението. Според доживелите вярвания посредством изкуствената деформация момчетата стават безстрашни воини, а момичетата – много по-красиви [163, 193].

Жертвоприношения

Огромен интерес от гледна точка на религиознанието предизвикват човешките жертвоприношения. Засега е открито едно масово човешко жертвоприношение, извършено в общ гроб [61, 109-143]. Според мен най-напред и най-необходимо е да се разгледа и проучи своеобразното гробно съоръжение. То представлява грижливо изработен пръстен с почти правилна кръгла форма. Тази форма на гроба ни най-малко не е случайна. Изглежда смисълът на това съоръжение би трябвало да се търси в целта на жертвоприношението. Вероятно чрез него трябвало да се подскаже адресът на отправяната жертва. Кръгът отдавна се счита за един от символите на слънцето, но той е и сред знаците на небето. По мое мнение кръглият пръстен на масовия гроб от Девня се явява символ на Тангра като бог на небето и слънцето. Вероятно на Тангра е посветено и човешкото жертвоприношение. То ще да е извършено по времето на Расате-Владимир, при опита за реставрация на езическата прабългарска религия, за който споменават нееднократно историческите извори. Особени усилия на извършителите на жертвоприношението коствали многобройните мерки, взети против оживяването на убитите хора. Поради някаква днес неизвестна причина те се считали за особено опасни за живите, поради което част от жертвите били завързани, друга част – разчленени, а трета група – затисната от големи камъни [61, 109-143].

Омилостивяването на върховния езически бог чрез методите на политическото убийство на неговите върли врагове, проведено под формата на човешко жертвоприношение, се среща и на други места. Така например киевската княгиня Олга също използвала древния езически обичай на масовите човешки жертви при погребването на своя мъж – киевския княз, за отмъщение, като избрала жертвите сред своите врагове и то в небивало голямо количество [136, 281-282].

Надгробни паметници

Съществува хипотеза, че по своята същност и предназначение т.нар. девташлари са надгробни паметници на загиналите далеч от родината си воини. В. Бешевлиев пък смята, че правилните групи девташлари стоят в пряка връзка с гробовете на видни личности като ханове и капхани, а неправилните са същински надгробни камъни [28, 34-127; 58, 112-135]. За съжаление и двете хипотези, които иначе са много красиви, засега са напълно недоказуеми. Всъщност и до днес няма паметници, за които да може да се каже със сигурност, че са прабългарски надгробни изваяния. В замяна на това за една група прабългарски надписи същото може да се твърди като неоспорим факт [26, 36]. Държавната власт и ханската канцелария имали правото да издигат възпоменателни надписи в чест на героите. За тази цел била използвана и донякъде видоизменена старата тюркска традиция, още от Първия каганат, да се издигат статуи с надписи за покойните. Класически пример в това отношение са надписите на Кюл Тегин и Билге кан.

В изсечените прабългарски надгробни надписи тясно се преплитат две тенденции. Първата от тях представлява продължение на старата езическа традиция да се помене умрелият герой или предтеча, а втората може да се види в политическата линия на младата държава да се ознаменуват видните държавни мъже след тяхната кончина. Изработването и издигането на възпоменателните надписи продължава и в периода след налагането на християнството в средновековна България. Ярко потвърждение за това е надгробната плоча на известния преславски болярин Мостич. Впрочем в целия християнски погребален обред, наложил се след покръстването у нас, може да се долови доста ясно отгласът на езичеството [45, 47].

Двете страни на прабългарската религия

С установяването и трайното усядане на прабългарите на Балканския полуостров прабългарската езическа религиозна система попада в коренно нови условия. Тя става държавна идеология в обсега на византийския свят, което от своя страна представлява един могъщ стимул за нейното по-нататъшно развитие, още повече че този период не е кратък и продължава близо два века. Като усърдител на това развитие се явява и политическата доктрина на младата държава към тотално противопоставяне на Византия, респективно на целия християнски свят. Така сложилата се обстановка спомогнала древнотюркската езическа традиция в прабългарския ѝ вариант да израсне в относително завършен и оформен религиозен свят в лицето на езическата вяра от първите два века на българската държава. Но във всяка по-развита религиозна система на класовото общество се очертава разграничение между религиозните възгледи на масите (религиозна практика) и официалната (догматичната) религия, сиреч религията на управляващите [108, 13]. Разграничаването на тези две страни на една и съща религиозна система, както се разбира от само себе си, е съпроводено от големи трудности. Двете страни са взаимно свързани и проникнати една в друга дотолкова, че разплитането им се осъществява изключително мъчно, но все пак е възможно. Освен това между тях в някои отношения има немалък разрив или, както А. Я. Гуревич пише, хлябът на богословите е качествено различен от сухарите на простонародните вярвания [53, 88].

И наистина, след създаването на българската държава в прабългарската религиозна система като резултат от предшестващото съзряване се оформят окончателно двете основни течения. Първото от тях изразявало тежненията на управляващата класа и се реализирало в официалната държавна идеология и култ. В условията на класовата държава то най-бързо еволюирало. В него намерила място дори формулата за божественото предопределение и произход на всяка власт и на ханската земна власт в частност.

Второто течение отразявало стремежите на народните маси и се проявявало в народните вярвания, взети в тяхната целокупност. В условията на държавната организация и на класовото разделение то се стремяло назад, като естествена негова цел била да се противопоставя на развитието на класовото общество и на управляващата върхушка, да се противопоставя на задълбочаването на класовите конфликти и на разривите между тях. Това течение съхранявало в себе си формите и вярванията, които били характерни за докласовото и раннокласовото общество.

Официалният държавен култ

Безспорно в него централно място заема култът към Тангра. Както видяхме, той е добре отразен в паметниците. От прегледа по-горе стана ясно, че Тангра – върховният прабългарски бог, продължава и доразвива отличителните белези на тюркския Тенгри-хан, на когото се явява приемник и продължител. На второ място Тангра се извисява като единственото всепризнато божество. Категорично свидетелство в тази насока е употребата на бог в единствено число във всички официални прабългарски надписи. Една от мерките за укрепването на властта виждам в тоталното налагане на култа към Тангра. За тази цел били построени своеобразните храмове, бил устроен общодържавен култов център в Мадара. Култът към Тангра донякъде е естествено възникнал и израснал в условията на новообразуваната държава, но непременно трябва да се отчете укрепващата и направляващата ръка на държавната власт. Прабългарските управници са полагали необходимите грижи за обезпечаването му с необходимите материални средства, разбира се, несъзнавано в чистия му, незавоалиран вид.

Паралелно и донякъде независимо от култа към Тангра прабългарската управляваща класа утвърждавала и специфичния култ към хана. Ханът се считал за наместник на бога, за негов земен приемник. Нещо повече, той самият често пъти се смята за бог и се тачи като такъв. Освен това ханът бил и върховен жрец, а като такъв извършвал най-важните ритуали и жертвоприношения [22, 2-62]. Съчетаването на върховните жречески функции с царската власт е известно от много места и народи още от дълбока древност.

За подчертаване на извънредния божествен произход на земната ханска власт били използвани и редица други средства. В „Именника на българските ханове“ първите владетели са представени в митологична светлина, за да се демонстрира осветеността на българската държава [152, 45-46]. Въобще подобна генеалогична таблица, която да възхожда към митичната древност, била винаги идеологическа обосновка на монархическата власт [142, 31]. Споменатите тенденции се засилват особено много по времето на управлението на хан Омуртаг [20, 72-74]. Както видяхме, подобна цел имала и специфичната планировка на ханските резиденции.

Към Тангра по всяка вероятност било насочено и жертвоприношението при Девня, а традициите в издигането на надгробни статуи и надписи били продължени и видоизменени за ознаменуване на видните държавни дейци и чиновници.

Ясно е, че една немалка част от езическата религиозна система била пряко ангажирана с обслужването на управляващата класа начело с хана, поради което тя израснала до формите, методите и проявленията на една класова религия. Тъй като официалният култ е съвсем пряко обвързан с върховната власт и изразява нейните най-съкровени въжделения, то на практика той разполага с основната част от държавните ресурси. Ето защо в негова услуга съвсем скоро се привличат най-голям брой изкуства и занаяти – архитектура и строителство, златарство и каменоделство, бронзолеярство и резбарство. А изпълнението е възложено на първите майстори и художници с усет, може би някои привлечени дори от чужбина. Съвсем закономерно изпод пръстите им излизат репрезентативните паметници на държавата, създаващи престижа и оформящи културния ѝ облик.

Народните стремления

Те отразяват не само по-ранните етапи на развитие на религиозната традиция, но безспорно имат и много по-широко разпространение. Сред прабългарските низини в нееднаква сила и в разна степен са битували различните религиозни форми на докласовото и раннокласовото общество – тотемизъм, магия, фетишизъм, анимизъм, шаманство. За култа към слънцето свидетелстват част от рисунките графити, някои от знаците, отделни бронзови амулети. Сред творенията на природата, обожествявани от прабългарите, важно място са заемали голите отвесни скали и обилните извори. Без съмнение те разкриват връзката с третото ниво в древнотюркската религиозна система Йер-суб, а загатват и за определени космогонични схващания.

Тотемистичните възгледи могат да се доловят от редица животински изображения-амулети, от някои коланни украси, от животинските костици, нокти и зъби, оформени като амулети. Най-сетне за тях може да се съди и от някои рисунки-графити. Многобройни са данните, които сочат коня като почитано животно у прабългарите. Образът му се свързвал със соларния и с небесния култ, а оттук и с Тангра. Може би освен това конят бил и тотемното животно на ханския род Дуло.

Друго твърде почитано животно било кучето, небесен и земен страж, но и с определени хтонични черти и участие в погребалния обред.

Редица вярвания се основават на анимизма. Тук се включват амулетите и почитанието на камъните. Запазени са отгласи и от еротичните култове, по-ясни са представите за задгробния живот, за пътищата към него, за вампирясването и пр.

Прабългарите познавали безкръвните и кръвните жертви, човешкото жертвоприношение. Те почитали небесните светила, звездите и месеца. За съществуването на шаманския институт има вече доста натрупани писмени и главно археологически данни. Известните данни и изображения говорят за наличието на черно шаманство у прабългарите, а само хипотетично може да се допусне съществуването и на бели шамани.

Запазените паметници, анализирани и осмислени, подкрепят предположението, че у прабългарите съществували космогонични и теогонични митове, а вероятно и есхатологични, календарни, за инициацията и пр.

Много характерна черта е полисемантичността на прабългарските култови паметници. Голямата част от тях са многопластови, многозначни и в крайна сметка трудни за категорично интерпретиране.

Религиозните вярвания на прабългарските низини, въпреки констатираното им сравнително развито състояние, отразяват по-ранните, докласовите и раннокласовите форми на религиозен живот. Анимизмът, аниматизмът, тотемизмът означавали на практика път назад в социално-идеологическото развитие на обществото. Народните тежнения и симпатии били насочени към тези по-ранни религиозни форми, защото в тях се отразили периодите, когато класовата борба съществувала в много по-смекчени форми. Но и самият култ към Тангра се основава и базира на народните вярвания, което показва сложния характер и противоречивост на отношенията между двете страни на езическата религиозна система. Разглеждайки паметниците и произведенията на изкуството, свързани с народните религиозни вярвания, не мога да не отбележа тяхната скромност в изразните средства, много по-пестеливи и схематични, които са далеч от официалните и аристократичните изяви. Те са произведения на обикновените хора, на редица самобитни таланти и занаятчии с художествен вкус.

Прабългарската вяра и християнството

Първоначалните контакти на прабългарите с християнския свят предопределили до голяма степен негативното им отношение към него. При пътя си от Северното Прикавказие към Балканите прабългарите имали доста конфликти и спорове с Византия за влияние в тези области, което естествено ни най-малко не предразполагало хана и боилите му към византийската религия. Изглежда по напълно сходен начин се формирало негативното отношение и на хазарските управители към Христовата вяра [120, 100-178].

Впрочем общото отрицателно отношение не пречело на отделни единици да приемат християнството, като вождът Грод например, с което изглежда още повече се засилвала неприязънта към него. Най-сетне християнството влияело и по-пряко върху прабългарската религиозна система, като допринасяло за нейното развитие и оформление, но в противна насока, като негативна реакция.

И след създаването на Първото българско царство отрицателното отношение към християнството общо взето се запазва, но се люшка от относителна веротърпимост на някои прабългарски ханове до войнстващото езичество на други. Същевременно обаче християнството печели и нови свои последователи и почитатели не само сред обикновените хора, но и в средите на управляващата класа, какъвто е случаят с Енравота-Воин. Но изглежда най-много привърженици Христовата вяра имала сред славянското население в Тракия и Македония, което било малко по-късно включено в пределите на българската държава. Относителният дял на това население с разширението на държавата на юг и югозапад непрестанно нараствал. Липсата на собствена държавна организация в момента на заселването, могъщото културно влияние на Византия и християнството изглежда нанесли непоправим удар върху славянското езичество, разбирано като система, и то не достигнало до тези крайни форми, каквито са известни от Киевска Рус. Ето защо и следите от него са съвсем малки и много схематични. Но българските славяни изглежда станали отрано значителен проводник и център на разпространение на християнските възгледи в българската държава.

Така или иначе достигаме до причините за налагането на християнството у нас. Подробно този въпрос не може да се разисква тук, но безспорно християнизацията на България има своите корени в обществено-икономическото, вътрешнополитическото и външнополитическото положение на държавата. Но сред най-действените причини изглежда са стремежите на хан Борис да се премахне дуализмът в страната, както и верските и културни различия между славяни и прабългари. Много примамлива за хана била вероятно и византийско-християнската идея за самодържавната власт [20, 72-74]. Не по-малко важна предпоставка била тази, да се преодолее нежеланата изолация и да се премахне своеобразната карантина, наложена от Византия и християнския свят на езическа България. Чрез покръстването страната се изравнявала и ставала пълноправен член на европейския средновековен свят.

Известието за покръстването на българския владетел и неговия двор било посрещната с масово неодобрение от страна на прабългарите. Брожението скоро прераснало в открит бунт срещу ханската воля [49, 117-135; 88, 277-278; 323; 69, 68-82]. Явно изразеното несъгласие с акта на покръстването принудило Борис да предприеме извънредно жестоки мерки. Петдесет и двама боляри били убити заедно с родовете си. Така християнството започнало у нас своята първа проповед – проповедта на меча´[54, 102-122]. Но съпротивата срещу християнството не стихнала с това. „Предприетата от Борис стъпка изглеждала прибързана, ако се съди по жилавостта на езическите вярвания, по липсата на пиетет към църквата сред голямата част на българския народ“ [54, 102-122]. Твърде силна си оставала привързаността към езическите вярвания сред прабългарското болярство. Изразител на тези негови тежнения станал новият княз Расате-Владимир [102, 201]. Той направил рязък завой и се опитал да реставрира езичеството. Християнизираните му сънародници били преследвани с не по-малка жестокост, изразила се в човешки жертвоприношения [61, 109-143]. Но християнската партия била вече достатъчно силна, а и княз Борис-Михаил – все още твърд и активен, за да свалят Расате-

Владимир от власт и да поставят на трона своя представител – третия Борисов син Симеон. Но и този преврат не успял да изкорени привързаността на прабългарската аристокрация към старата вяра. Дори синът на Симеон Баян (Боян) отхвърлил християнското си име Венеамин и си останал староверец [22, 2-62; 49, 117-135; 88, 277-278; 323], а съдейки за това, че можел да се превръща във вълк и във всякакъв друг звяр, може би е бил и шаман. Но и повечето от тези, които приели християнството, го правели привидно и повече за пред хората, „а не от сърце и тайно пазели вярата си“ [125, 52].

И археологическите паметници рисуват подобна картина непосредствено след налагането на християнската вяра у нас. Запазването на многобройните знаци и амулети, бесовски игри и клетвата в меч дълго след 864 г. е сигурно доказателство за упоритостта на старите вярвания и обичаи [24, 53-63]. Особено популярен си остава прабългарският знак ипсилон, често пъти съчетаван и с християнския кръст. Здрави са и езическите традиции в погребалния обред [44, 353-427]. Голяма част от графитните изображения, изчертани след покръстването, са запълнени с религиозно-мистично и тотемистично съдържание [109, 5], а езическите символни знаци са сред най-многобройните. Езическите символи и образи не могли да бъдат изкоренени и премахнати дълго след акта от 864 година.

Християнската вяра все още нямала здрави и дълбоки корени в основната маса от българското население, навлизала бавно в бита му, трайно съжителствала в съзнанието му с останките от езическите вярвания [110, 12]. В „Отговорите на папа Николай I“ се отбелязва, че на християните не е позволено да се отдават на игри, нито да носят амулети или муски [60, 57; 83; 85], т.е. трябва да се скъса с всякакви езически традиции. Езическите капища са разрушени, а на тяхно място са издигнати черкви, но споменът за старото все още витае: „Кой не се радва, като вижда кръстовете по високите места, гдето по-преди човеците принасяха жертви на бесовете, като колеха своите синове и дъщери?“ – отбелязва презвитер Козма.

И така археологическите данни, подкрепени от писмените сведения, ни дават рядката възможност да пресъздадем любопитната картина на тогавашния живот. Премахването на прабългарската религия станало, както видяхме, съвсем не без ожесточена съпротива. Налагането на християнството се очертава като политически акт, а не като последица от убеждения или особени симпатии към него [28, 34-127]. Въпреки крайните мерки голяма част от населението продължавало да държи здраво за старите, наследени от деди и прадеди обичаи и вярвания. Българи-езичници се срещали и около Солун дори през XI в. Развитата езическа система от религиозни представи и понятия била здраво и дълбоко залегнала в съзнанието на средновековните българи, била техен светоглед. Покръстването на българите, както видяхме, било извършено след напрегната и упорита борба, съпроводена с пасивно противодействие и глухо недоволство, с кървави жертви и репресии. Касае се за налагането на Христовата вяра преди всичко със сила [31, 36-52]. Такова приемане на християнството несъмнено оставяло широко отворени вратите за навлизането на редица езически идеи, възгледи и символи в него. По такъв начин християнската практика твърде се отдалечава от християнската догматика. Паралелното съществуване на християнските и езическите символи, както и мощната езическа струя в християнската практика, има и друго измерение, илюстрира много добре виталността на езическата вяра. Езичеството било залегнало не само в съзнанието на хората, но и до голяма степен в средновековното изкуство. В редица паметници от християнската епоха може да се проследи генетичната връзка с по-ранните археологически езически материали. Тук е мястото да се изтъкне, че християнството представлявало една много по-зряла и по-съвършена религиозна система. Много по-високо стояло то и като идеология.

Прекъсването на естествения ход на развитие на прабългарската и отчасти на славянската религия, както и грубото, чрез сила налагане на новата вяра, имало за последица силното влияние на езичеството и при новите условия. А това влияние допринасяло в значителна степен за установяването на „критично и дори враждебно отношение към християнската религия и църковния институт“ [16, 115-119]. На формалното приемане на християнството и на прозиращото под него езичество се спира на няколко пъти презвитер Козма, за да го осъди. По такъв начин все още живото езичество и привидно приетото християнство се преплитали и създавали онази атмосфера и питателна среда, в която твърде скоро избуяли антицърковните и еретическите настроения и учения – изявена форма на класовата борба [16, 115-119].

Според мен жестокото налагане чрез сила, паралелното съществуване ведно с езичеството, ересите и антицърковните движения – именно тези разнообразни и разнопосочни движения са факторите, които лишили от дълбочина и здравина християнството у нас, а вероятно са и една от основните причини за атеизма на съвременния български народ [149, 73-74].

Значението на изучаването на езичеството за изясняване на идеологията, културата и изкуството на средновековните държави е несъмнено. Без неговото познаване едва ли би се разбрал характерът на антицърковните движения и ересите. Очевидна е ролята му за изучаването на материалната и духовната култура през езическия период, а цялостното разбиране на народната култура и на народния светоглед без него е невъзможно.

Високото развитие на прабългарската религиозна система, достигнала до формите и проявленията на класовата религия, е несъмнено в духа и философията на прабългарските каменни надписи, на монументалните градежи, в духа на големите и добре устроени центрове на държавата. Тя е свидетелство не само за нивото на духовната култура, но и за състоянието на материалната, тъй като по необходимост тези две страни са взаимносвързани и се предполагат една друга. Високото развитие на едното е немислимо без съответното равнище на другото. Прабългарите, както много други народи, са извървели своя път до основните параметри на цивилизацията – писмото, календара, историческото съзнание, сложните форми на идеологията, проявяващи се главно в религиозното мислене. Тези свои достижения те положили в основите на изграждащата се българска държава и народност, чиято здравина и дух и най-големите изпитания и беди не можаха да поколебаят.

Литература

[1] *Аладжов, Ж.* Западно-българските погранични валове. - В: Студентски проучвания. Т.3.С., 1975.

[2] *Аладжов, Ж.* Противодесантни валове от времето на Първото българско царство. - В: Студентски проучвания. Т.4. С., 1976.

[3] *Аладжов, Ж.* Прабългарски амулети - слънчеви символи. - Нар. дело (Варна), № 95, 24 февр. 1979.

[4] *Аладжов, Ж.* Символ на света в някои прабългарски паметници. - Археология, 1980, № 1

[5] *Аладжов, Ж.* Старобългарски мраморен релеф от Велики Преслав. - Археология, 1980, № 4.

[6] *Аладжов, Ж.* Прабългарски колани. - Бълг. войн, 1980, № 9.

[7] *Аладжов, Ж.* Три графитни изображения от Шуменско. - Векове, 1980, № 5.

[8] *Аладжов, Ж.* Нов медальон със знаци. - Нумизматика, 1981, № 3.

[9] *Аладжов, Ж.* За култа към Тангра в средновековна България. - Археология, 1983, № 1-2.

[10] *Аладжов, Ж.* Култови фигурки от района на Плиска - Преслав. Т.3. Варна, 1983.

[11] *Аладжов, Ж., Н. Овчаров.* Данни за прабългарско присъствие в родопската област. - В, Акти, Втори конгрес по българистика. Т.6.С., 1987.

[12] *Аладжов, Ж.* За винопроизводството в средновековна България. - Плиска-Преслав. Т.5. С., 1989 (под печат).

[13] *Аладжов, Ж.* Опит за определяне на знаците от прабългарските некрополи в хронологическо и структурно отношение. - В: Проблеми на прабългарската история и култура. Т. 2. С., 1989.

[14] *Аладжов, Ж.* Прабългарски култови светилища, средища и култовия център в Мадара. - Мадара. Т.3, (под печат).

[15] *Алексеев, Н.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Н., 1980.

[16] *Ангелов, Д.* Богомилството в България. С., 1969.

[17] *Ангелов, Д.* Увод. Археология на България. Т. 4. Ръкопис. 1981.

[18] *Анисимов, А.* Шаманские духи по воззрениям звенок и томистические истоки идеологии шаманства. - В: Сб. Музей Антропологии и Этнографии. Т. 13. Л., 1951.

[19] *Антонова, В.* Нови проучвания в старобългарското укрепление при с. Цар Крум (Чаталар) през 1959 г. - В: Проучвания в памет на К. Шкорпил. С., 1961.

[20] *Бакалов, Г.* За някои особености на българската ханска титулатура. - Векове, 1981, № 2.

[21] *Бешевлиев, В.* Религията на първобългарите. - БИБ. Т.3.С., 1930.

[22] *Бешевлиев, В.* Вярата на първобългарите. - ГСУ. ИФФ. Т. 35. кн.1. С., 1939.

[23] *Бешевлиев, В.* Надписите около Мадарския конник. - В: Мадарският конник. С., 1956.

[24] *Бешевлиев, В.* Първобългарските амулети. - ИНМ Варна. Т. 9. 1973.

[25] *Бешевлиев, В.* За ориентацията на първобългарските сгради. - ИНМ Варна. Т.10. 1974.

[26] *Бешевлиев, В.* Първобългарските надписи. С., 1979.

[27] *Бешевлиев, В.* Значението на първобългарския знак |Y|. - ИНМ Варна. Т. 15. 1979.

[28] *Бешевлиев, В.* Първобългарите (бит и култура). С., 1981.

[29] *Бичурин, Н.* Собрание сведений о народах обитавших Средней Азии в древние времена. Т.1. М.-Л., 1950.

[30] *Бояджиев, Ст.* По въпроса за приемствеността в архитектурата на Първата българска държава. - В: Архитектурата на Първата и Втората българска държава. С., 1975.

[31] *Бурмов, А.* Против буржоазно-идеалистическите становища по въпроса за налагането на християнството в България през IX в. - ИПр., 1954, № 2.

[32] *Бурмов, А.* Избрани произведения. Т.1.С., 1968.

[33] *Вагнер, Г.* Грифон во Владимиро-Суздальской фасадной скульптуре. - СА, 1962, № 3.

[34] *Вагнер, Г.* Скульптура Древней Руси. XIV в. Владимир-Боголюбово. М., 1969.

[35] *Вазюлин, В.* Диалектика исторического процеса и методология его исследования. М., 1978.

[36] *Вакарелски, Хр.* Етнография на България. С., 1974.

[37] *Ваклинов, Ст.* Формиране на старобългарската култура VI-XI в. С., 1977.

[38] *Велков, Ив.* Разкопки в Мадара. - Мадара. Т.1. С., 1934.

[39] *Венедиков, Ив.* Легендата за медното гумно. - В: Резюмета. Първи конгрес по българистика. Т.4.С., 1981.

[40] *Венедиков, Ив.* Златният стожер на прабългарите. С., 1987.

[41] *Викторова, Л.* Монголы. М., 1980.

[42] *Виноградова, Н.* Символика альтарной композиции средневековной Японии. - В: Искусство Востока и античность. М., 1977.

[43] *Вощинина, А.* О связах Приуралья с Востоком в VI - VII вв. н.э. - СА, 1953, № 17.

[44] *Въжарова, Ж.* Славяни и прабългари. С., 1977.

[45] *Въжарова, Ж.* Погребалният обред като исторически източник за етническата същност на българската народност (по археологически и етнографски данни). - Археология, 1977, № 2.

[46] *Георгиев, П.* Глинен съд с изображения на орли и знак от Плиска. - Археология, 1978, № 3.

[47] *Георгиев, П.* Знак-идеограма от Плиска. - Векове, 1978, № 1.

[48] *Георгиева-Стойкова, С.* Огнището в българския бит. С., 1956.

[49] ГИБИ. Т. 5. С., 1964. (Theophanes continuatus).

[50] *Голубева, Л.* Огнива с бронзовыми рукоятеми. - СА, 1964, № 3.

[51] *Горелик, М.* О содержании некоторых миниатюр школы „Джазиры". - Искусство Востока и античность. М., 1977.

[52] *Грач, А.* Древние кочевники в Центре Азии. М., 1980.

[53] *Гуревич, А.* Популярное богословие и народная религиозность Средных веков. - В: Из истории культуры средных веков и Возрождения. М., 1976.

[54] *Гюзелев, В.* Княз Борис Първи. С., 1969.

[55] *Gerassimov, T.* Protobulgarischen Zeichen. - In: Studia in honorem Veselini Besevliev. S., 1978.

[56] *Gyuzelev, V.* The Protobulgarians. S., 1979.

[57] *Даркевич, В.* Художественный металл Востока. Л., 1976.

[58] *Даркевич, В.* Об одном релефье Дмитриевского Собора во Владимире. - В: Средневековая Русь. М., 1976.

[59] *Денисов, П.* Этнокультурные паралелли дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

[60] *Дечев, Д.* Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. С., 1923. (УБ № 16).

[61] *Димитров, Д., Г. Маринов.* Раннобългарски масов гроб при град Девня. - ИНМ Варна. Т.10.1974.

[62] *Димитров, Д.* Прабългарите по Северното и Западното Черноморие. Варна, 1987.

[63] *Дончев, Сл.* Българи и богомили в Италия и епохата, предшестваща Ренесанса. - Проблеми на културата. С., 1980, № 5.

[64] *Дончева-Петкова, Л.* Грифонът в изкуството на средновековна България. - Археология, 1979, № 4.

[65] *Дончева-Петкова, Л.* Знаци върху археологически паметници от средновековна България - VII-X в. С., 1980.

[66] *Дьяконова, Н.* „Иранские" божества в Будийском пантеоне Центральной Азии. - В: История и култьтура Центральной Азии. М., 1983.

[67] Етнография на България. Т.3.С., 1985.

[68] *Жуковская, Н.* Бурятская мифология и ее монгольские паралелли. - В: Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.

[69] *Златарски, В.* История на българската държава през средните векове. Т.1. Ч. 2. С., 1971.

[70] История на българското изобразително изкуство. Т.1.С., 1976.

[71] История на България. Т.2. С., 1981.

[72] *Йоан Екзарх.* Шестоднев. С., 1981.

[73] *Калоянов, А.* Български митове. С., 1979.

[74] *Кляшторный, С.* Древнетюркская письменость и культура народов Центральной Азии. - В: Тюркологический сборник. М., 1973.

[75] *Кляшторный, С.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. - В: Тюркологический сборник. М., 1981.

[76] *Ковачев, Й.* Народна астрономия и метеорология. - СбНУ. Т. 30. С., 1914.

[77] *Козина, Т.* Некоторые вопросы градостроительства эллинизма. - В: Вопросы всеобщей истории архитектуры. Л.-М., 1961.

[78] *Краснов, Ю., В. Каховский.* Средневековые Чебоксары. М., 1978.

[79] *Кюрков, М., В. Малявин, М. Софронов.* Китайский этнос на пороге средных веков. М., 1979.

[80] *Кубарев, В.* Древные изваяния Алтая. Н., 1979.

[81] *Кузьмина, Е.* О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе. - СА, 1976, № 3.

[82] *Кун, Н.* Старогръцки легенди и митове. С., 1979.

[83] Курьер ЮНЕСКО. Май 1981.

[84] *Кюнер, Н.* Китайские известия о народах Южной Сибири. Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

[85] *Kanitz, F.* Donau-Bulgarien und Balkan. V. 1, Aufl., Bd.3. 1879.

[86] *Лавонен, Н.* О древних магических оберегах. - В: Фольклор и этнография. Л., 1977.

[87] *Лелеков, Л.* Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточно-иранских народов в первой половине I тысячелетие до н. э. - В: История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976.

[88] ЛИБИ. Т.2.С., 1960. (Annales Bertinnuatus. Liudprandus).

[89] *Литвинский, Б., А. Седов.* Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984.

[90] *Луконин, В.* Искусство Древнего Ирана. М., 1977.

[91] *Луконин, В.* Иран в III веке. М., 1979.

[92] *Laszlo, G., J. Racz.* Der Goldschats von Nagyszenmiklos. Budapest 1983.

[93] Lexikon der Antike. Leipzig, 1978.

[94] *Мавродинов, Н.* Старобългарското изкуство. Изкуството на Първото българско царство. С., 1958.

[95] *Маринов, Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. - СбНУ. Т. 28. С., 1914.

[96] *Машов, С.* Амулети - кончета във Врачанския музей - МПК, 1974, № 2-3.

[97] *Миков, В.* Скални изображения от България. - ИБАИ. Т.5.С., 1928/1929.

[98] Мифы народов мира. Т.2.М., 1982.

[99] *Миятев, Кр.* Архитектурата в средновековна България. С., 1965.

[100] *Моллов, Ив.* Почиствания и проучвания в Плиска през 1930 и 1931 г. - ИАИ. Т.14.С., 1943.

[101] *Москов, М.* Прабългарски рунически знак |Y| за теонима Тангра. - Старобългаристика, 1987, № 1.

[102] *Мутафчиев, П.* История на българския народ. Т.1.С., 1943.

[103] *Мухитдинов, Х.* Бактрийски всадник. - В: Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980.

[104] Μουτσοπουλον, Ν. Ανασταθη τηςζ Βαζιλιυηζ τον Αχιλλειον. Θεζζαλονιυη, 1969.

[105] Народы Сибири. М–Л., 1956.

[106] *Наследникова, В.* История на българския костюм. С., 1974.

[107] *Николов, Б.* Раннобългарски находки край Островския окоп. - Археология, 1962, № 2.

[108] *Носова, Г.* Язычество в православии. М., 1975.

[109] *Овчаров, Д.* Средновековни изображения на животни от Търговищко. - МПК, 1969, № 1.

[110] *Овчаров, Д.* За прабългарските амулети. - МПК, 1977, № 1.

[111] *Овчаров, Д.* Култът към слънцето в езическите религиозни представи на българите. - Векове, 1978, № 1.

[112] *Овчаров, Д.* По въпроса за Шуменската плочка. - МПК, 1978, № 2.

[113] *Овчаров, Д.* Към въпроса за прабългарския принос в художествената култура на българския народ. - Проблеми на изкуството, 1981, № 2.

[114] *Овчаров, Д.* К вопросу о шаманстве в средневековой Болгарии VIII - X веков, BHR, 1981, № 3.

[115] *Овчаров, Д.* Български средновековни рисунки-графити. С., 1982.

[116] *Овчаров, Д.* За езическата символика у прабългарите. - В: Акти. Първи конгрес по българистика. С., 1982.

[117] *Овчаров, Д.* Нови данни за ранното присъствие на българи в Източна Македония, VIII - X в. - Родопски сборник. Т.5.С., 1983.

[118] *Овчаров, Д.* За смисъла и значението на един вид ранносредновековни амулети. - В: Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. С., 1984.

[119] *Oyčarov, D.* Grafitti medievaux de Pliska et de Preslav. - In: Culture et art Bulgarie medievaux (VII-XIV-e s.).S., 1979.

[120] *Плетнева, С.* От кочевий к городам. М., 1967.

[121] *Плетнева, С.* Хазары. М., 1976.

[122] *Потапов, Л.* Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных. - Тюркологический сборник, М., 1973.

[123] *Потапов, Л.* Йер суб орхонских надписях. - Советская тюркология, 1976, № 6.

[124] *Потапов, Л.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. - В: Фольклор и этнография. Л., 1977.

[125] *Презвитер Козма.* Беседа против богомилите. Пд., 1944.

[126] *Прокофьева, Е.* Эенецкий шаманский костюм. - В: Сб. Музей Антропологии и этнографии. Т.13. 1951.

[127] *Протич, А.* Сасанидската художествена традиция у прабългарите. - ИБАИ. Т.4.С., 1926/1927.

[128] *Райчевски, С.* Прическата на прабългарите (Аспарухова следа в Родопите). - Родопи, 1978, № 11.

[129] *Рапопорт, Ю.* Из истории дневнего Хорезма (оссуарий). - В: Труды Хорезмоской археолого-этнографической экспедиции. Т.6.М., 1971.

[130] *Рашев, Р.* Прабългарски култов паметник от Мадара. - Археология, 1973, № 2.

[131] *Рашев, Р.* Модел на юрта от Девня. - Археология, 1976, № 1.

[132] *Рашев, Р.* За прабългарския лицев образ. - В: Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов. С., 1984.

[133] *Рашев, Р.* Дунавска България и Централна Азия. - В: Акти. Втори конгрес по българистика. Т.6.С., 1987.

[134] *Рогев, Б.* Астрономически основи на прабългарското летоброене. С., 1974.

[135] *Роман Й.* Митове. С., 1975. (Песен за сътворението на света).

[136] *Рыбаков, Б.* Язычество древних славян. М., 1981.

[137] *Ривкин, Б.* Британский музей Лондон. М., 1980.

[138] *Roux, J.* Tängri essai sur le ciel-dieu des peoples altaiques. - Revue de L'Histoire des Religions. T. 149, № 1-2. 1956.

[139] *Семека, Е.* Антропоморфные и зооморфные символы в четырех и восмичленных моделях мира. - УЗ Тарт. ГУ. 1971.

[140] *Симеонов, Б.* Източни извори за историята и названието на Аспаруховите българи. - Векове, 1979, № 1.

[141] *Симеонов, Б.* Прабългарската съставка на българския език. - БЕ, 1979, № 5.

[142] *Смядовски, Т.* Крумесис от Мадарските скали и Кормисош от Именника едно и също лице ли са? - Векове, 1981, № 3.

[143] *Сорокин, С.* Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры. - В: Культура Востока. Древность и раннего средневоковья. Л., 1978.

[144] *Станилов, Ст.* Семантиката на лъка и стрелата в изображенията от ранносредновековна България. - Археология, 1981, № 1-2.

[145] *Станчев, Ст.* Надгробният надпис на чъргубиля Мостич. С., 1956.

[146] *Станчев, Ст., Ст. Иванов.* Некрополът до Нови пазар. С., 1956.

[147] *Станчев, Ст.,* Проучване на валовете в България. - МПК, 1963, № 2.

[148] *Стеблин-Каменский, М.* Древнескандинавская литература. М., 1979.

[149] *Стоев, С.* Светогледът на българския народ през вековете. С., 1978.

[150] *Стефанов, Н., С. Качаунов, К. Симеонова.* Структура и методология на историческото познание. С., 1971.

[151] *Стойнев, А.* Елементи от религиозно-митологическия комплекс на прабългарите. - Проблеми на културата, 1979, № 1.

[152] *Стойнев, А.* За едно възможно тълкуване на „Именника на българските ханове" като ранноисторическо описание. - В: Резюмета. Първи конгрес по българистика. Т.5.С., 1981.

[153] *Schienerl, P.* Zum Bildprogramm des Kruges N 2 aus der Goldschatz von Nagyszentmiklos in Wien. - In: Lebendige Altertumswissenschaft. Wien, 1985.

[154] Танзаган - отец алтайцев. М., 1978.

[155] *Тодорова, Х.* На Големия остров край Дуранкулак. - МПК, 1981, № 3 (Дуранкулак. Т.1.С., 1989).

[156] *Тодорова, Х.* Някои особености в развитието на архитектурата на прабългарското селище край Дуранкулак. - В: Резюмета. Първи конгрес по българистика. Т. 5. С., 1981.

[157] *Токарев, С.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

[158] *Токарев, С.* Народные обычаи календарного цикла в странах Зарубежной Эвропы. - СЭ, 1973, № 6.

[159] *Тотев, Т.* Части от бронзови свещници от Преслав и Силистра. - Археология, 1975, № 1.

[160] *Тотев, Т.* Прабългарски метални амулети от Преслав. - Плиска-Преслав. Т.2.С., 1981.

[161] *Totev, T.* Sur une amulette en bronze de Preslav a „petit cheval bucephale". - In: Studia in honorem Vesselini Besevliev. S., 1978.

[162] *Тревер, К.* Новые сасанидские блюда Эрмитажа. М–Л., 1937.

[163] *Трисман, В.* Обряды и поверья, связанных с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии. - В: Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980.

[164] *Фехер, Г.* Писмени паметници на прабългарите в Мадара. - Мадара. Т.1.С., 1934.

[165] *Фрэзер, Д.* Золотая ветвь. М., 1980.

[166] *Хаджийски, Ив.* Бит и душевност на нашия народ. Т.2.С., 1974.

[167] *Цыбульский, В.* Все может календарь. - Неделя (Москва), № 6, (1090), 1981.

[168] *Шавщнов, Э.* Медные фигурки всадников с шейганского городища и их назначения. - В: Пластика и рисунки древних култур. Н., 1983.

[169] *Шаму, Ф.* Гръцката цивилизация. С., 1979.

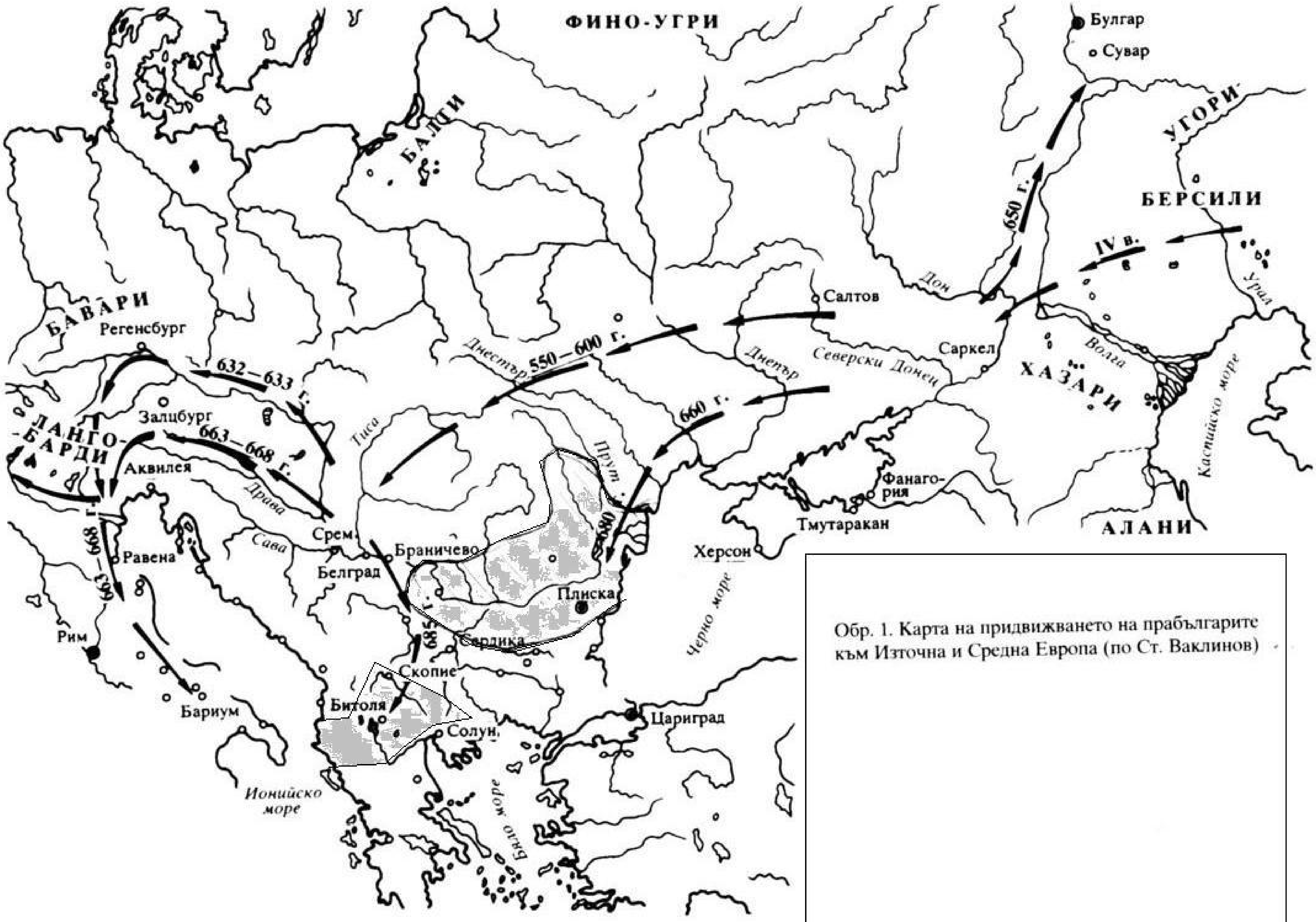
[170] *Шкорпил, Х. и К.* Североизточна България в географическо и археологическо отношение. - СбНУ. Т.7.С., 1892.

[171] *Штернберг, Л.* Культ орла у сибирских народов. Этюд по сравнительному фольклору. - В: Первобытная религия в свете этнографических исследований, статьи, лекции. Л., 1936.

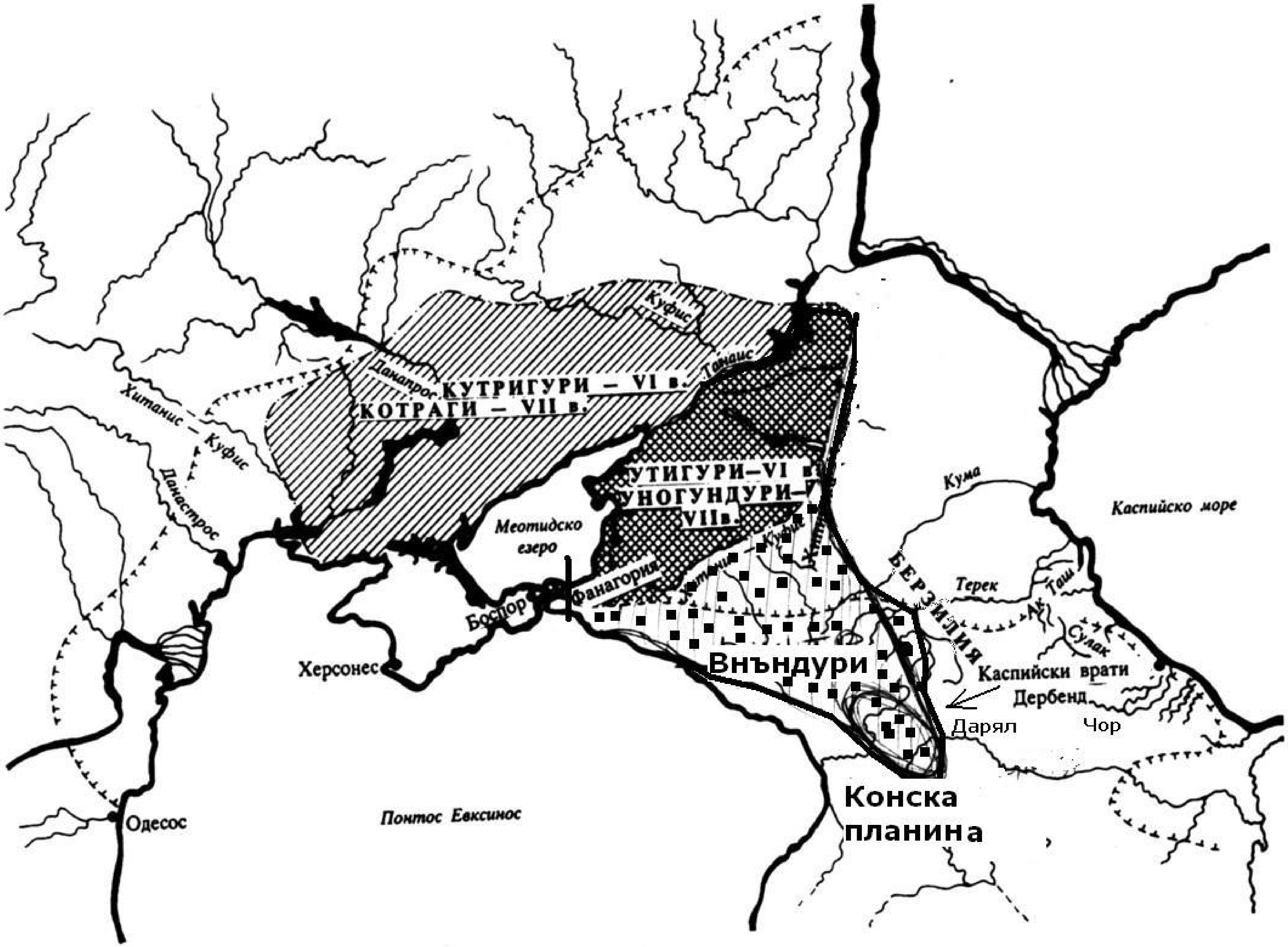
Съдържание

Вместо увод.. 3
За възможността и нуждата от такова изследване... 4
Няколко бележки за ранната история на прабългарите.. 5
Встъпителни думи за прабългарската религия..... 7
Природните феномени като обект на религиозно преклонение.. 7
Архитектурни култови паметници-капища. Хоризонтален модел на света.. 9
Свещеният град. Концепцията за съвършено градоустройство.. 11
Ритуални камъни.. 12
Няколко думи за астрономическите познания и астралния култ у прабългарите................ 13
Мадарският конник — кой е той? За култа към Тангра и паметниците на тангреизма........... 14
Паметници на други култове (астрални, соларни, космогонични).. 18
Изображения върху кани №№ 2 и 7 от Надьсентмиклошкото златно съкровище............. 19
Материали, свързани с шаманизма. Данни за други култове и вярвания.. 23
Символно-магическата роля на прабългарските колани.. 24
Значението на гравираните и скулптирани лъвски изображения.. 25
Рисунките графити и връзката им с езическите вярвания.. 26
Рисунки, свързани с космогоничните представи и с други култове.. 28
Данни от знаците.. 30
Данни от некрополите.. 32
Гробен инвентар.. 33
Скелет.. 34
Жертвоприношения.. 34
Надгробни паметници.. 35
Двете страни на прабългарската религия......... 35
Официалният държавен култ.. 36
Народните стремления.. 37
Прабългарската вяра и християнството.......... 38
Литература.. 41

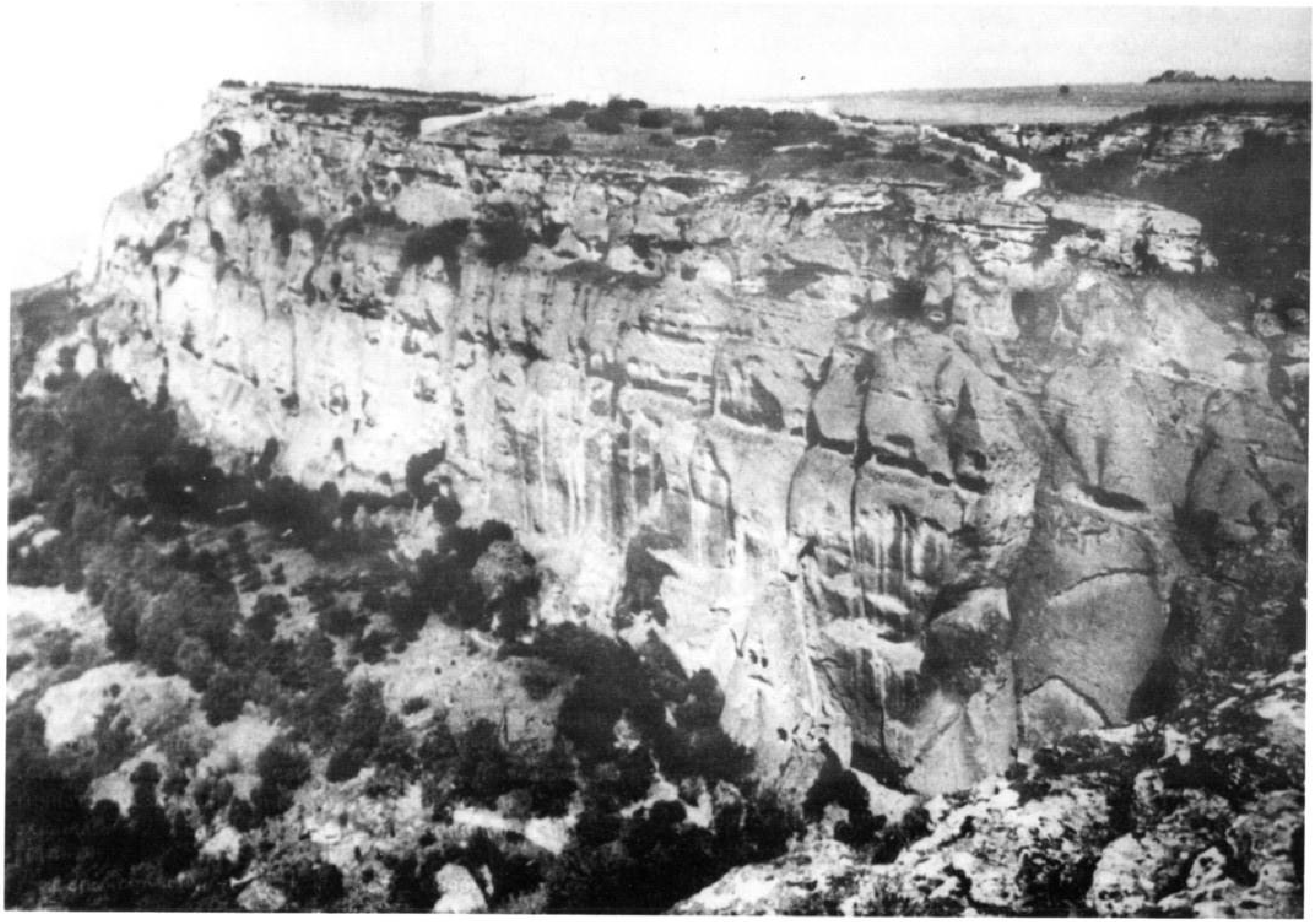
ПАМЕТНИЦИ НА ПРАБЪЛГАРСКОТО ЕЗИЧЕСТВО


ФИНО-УГРИ
Булгар
Сувар
БАЛТИ
УГОРИ
БЕРСИЛИ
650 г.
IV в.
Урал
Дон
Салтов
Саркел
Волга
ХАЗАРИ
Каспийско море
БАВАРИ
Регенсбург
632—633 г.
550—600 г.
Днестър
Днепър
Северски Донец
660 г.
Залцбург
ЛАНГО-БАРДИ
663—668 г.
Аквилея
Драва
Тиса
Прут
680
Фанаго-рия
Тмутаракан
АЛАНИ
Херсон
Сава
Срем
Белград
Браничево
Плиска
663—668 г.
Равена
Черно море
685 г.
Сердика
Рим
Скопие
Битоля
Солун
Цариград
Бариум
Йонийско море
Бяло море

Обр. 1. Карта на придвижването на прабългарите към Източна и Средна Европа (по Ст. Ваклинов)

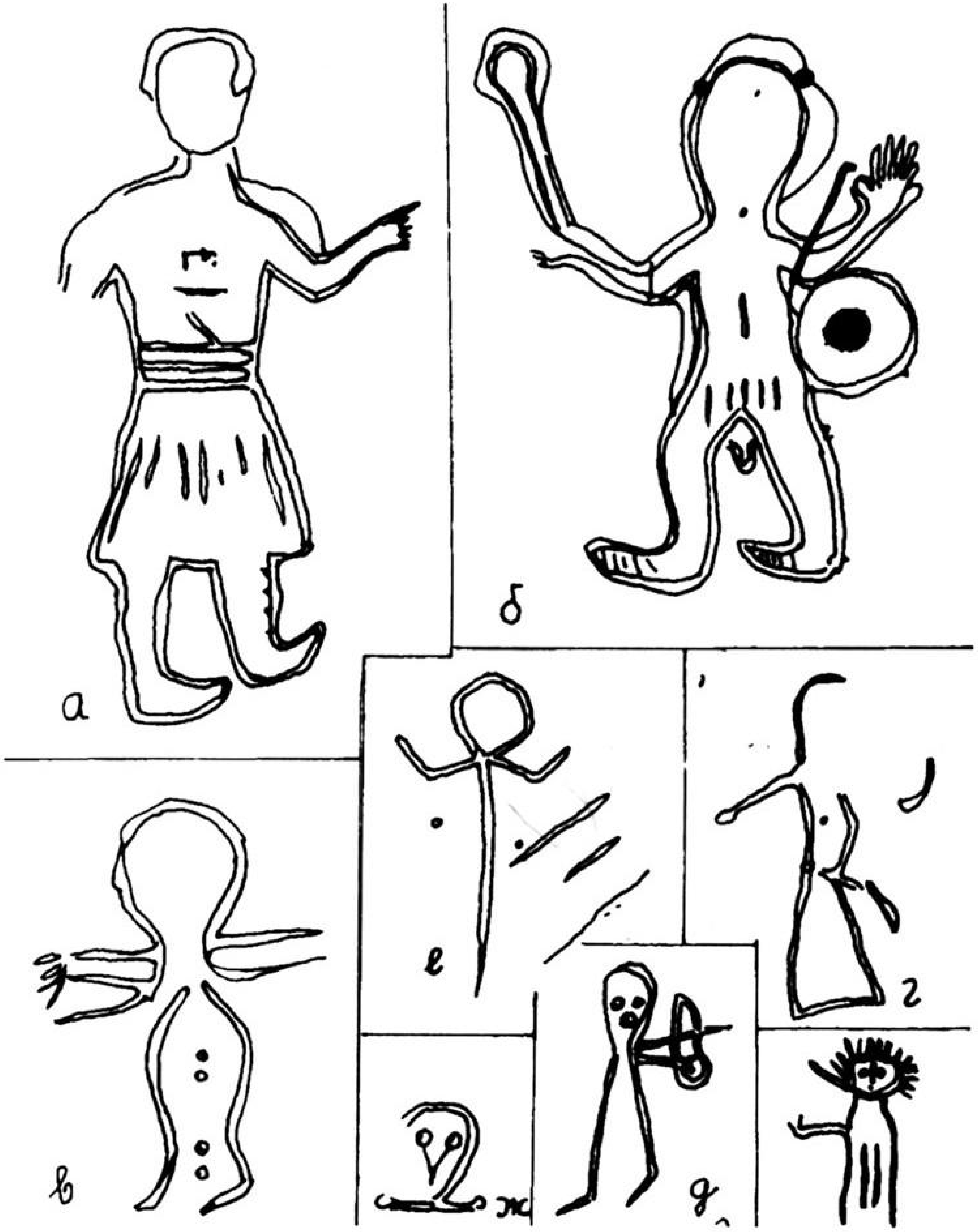

Куфис
Данапрос
КУТРИГУРИ – VI в.
КОТРАГИ – VII в.
Танаис
Хитанис – Куфис
Данастрос
Меотидско езеро
УТИГУРИ–VI в.
УНОГУНДУРИ–VII в.
Фанагория
Хипанис
Куфис
Босфор
Херсонес
Внъндури
БЕРЗИЛИЯ
Кума
Каспийско море
Терек
Ак Таш
Сулак
Каспийски врати
Дербенд
Дарял
Чор
Конска планина
Одесос
Понтос Евксинос

Обр. 2. Прабългарски групи в Източна Европа през VI–VII (по Д. И. Димитров)

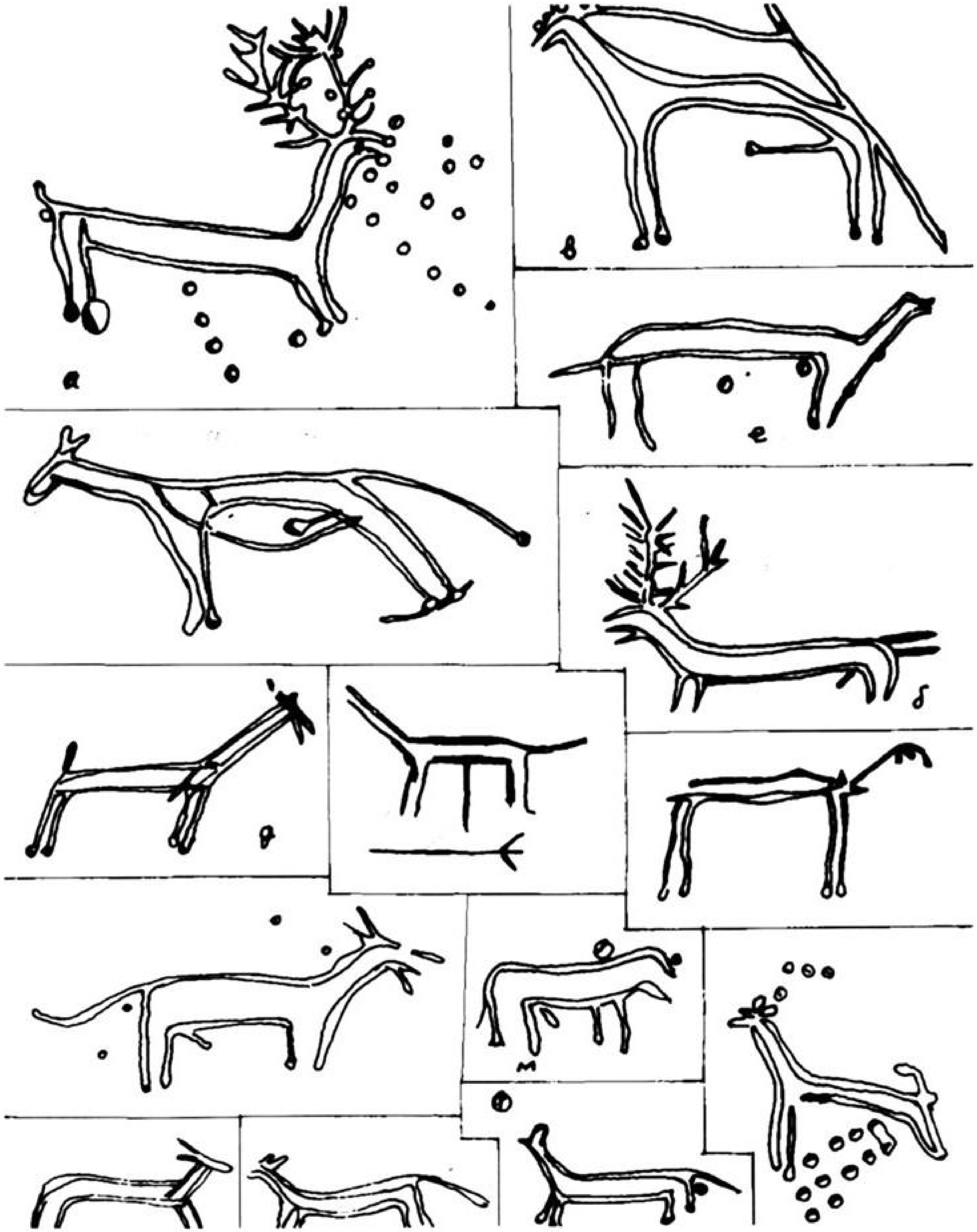


Обр. 3. Мадарските скали

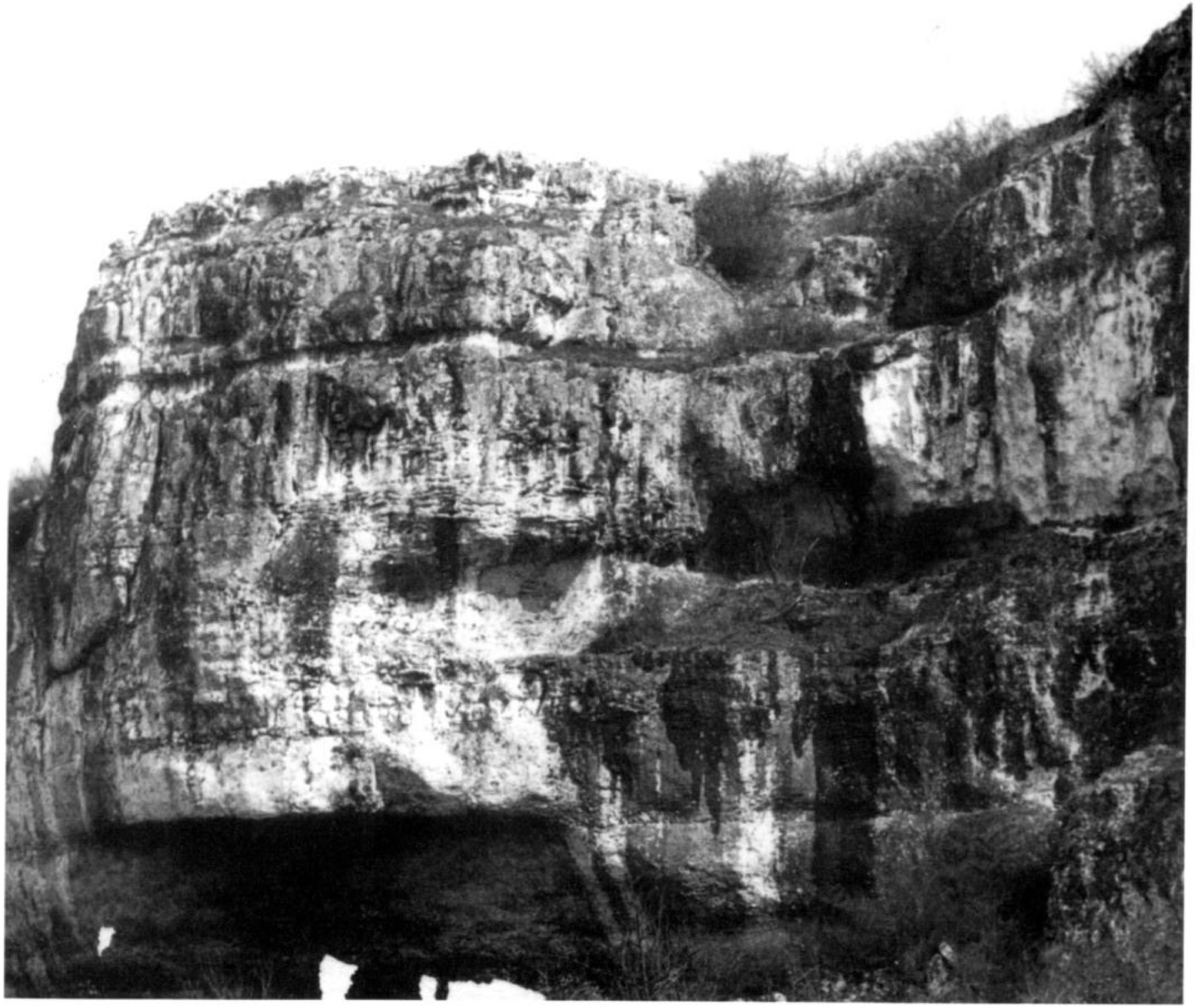
Обр. 4. Рисунки-графити от скалата „Мечока“ в ждрелото на р. Чернелка

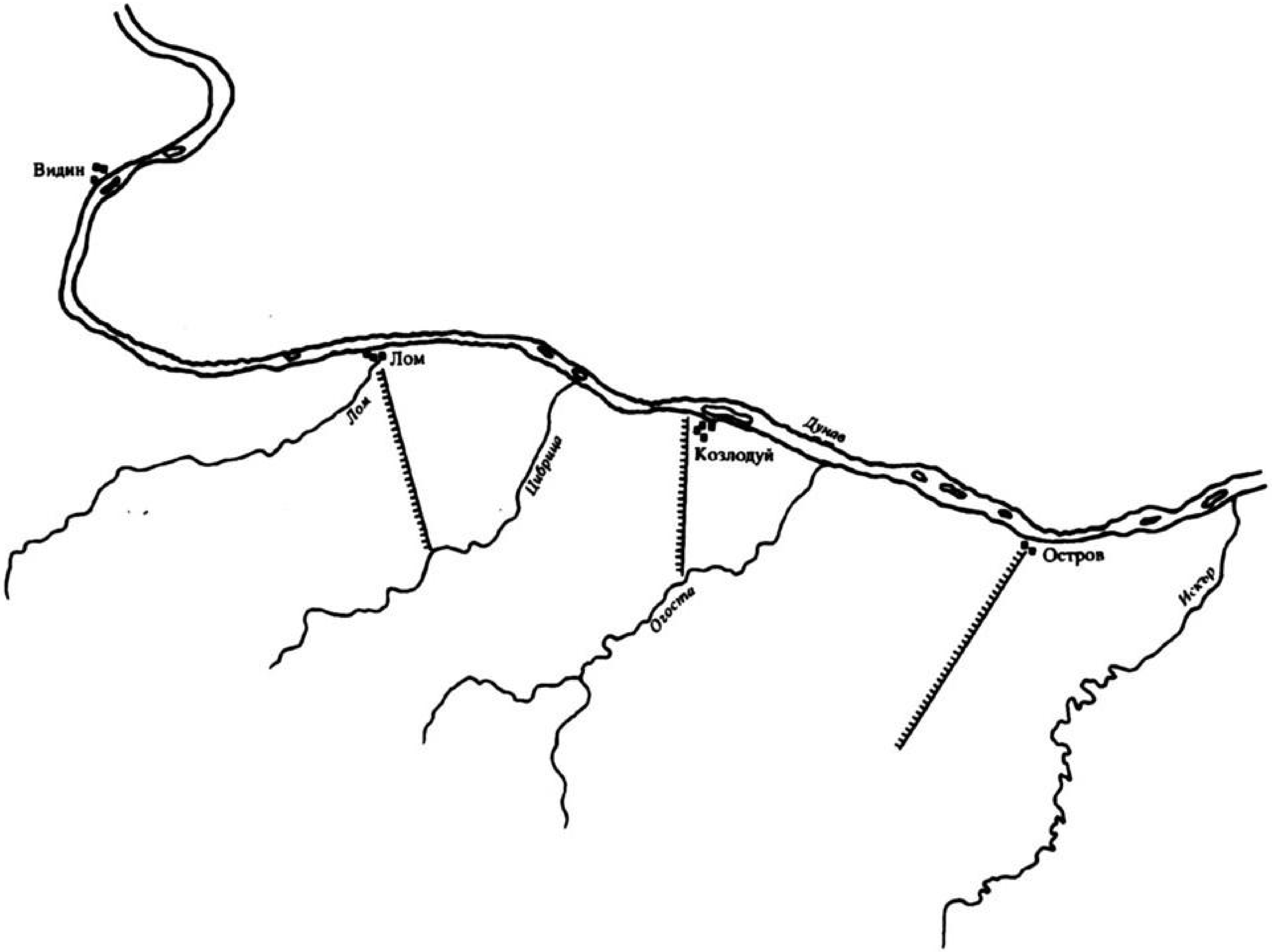


Обр. 5. Рисунки-графити от скалата „Мечока“ в ждрелото на р. Чернелка

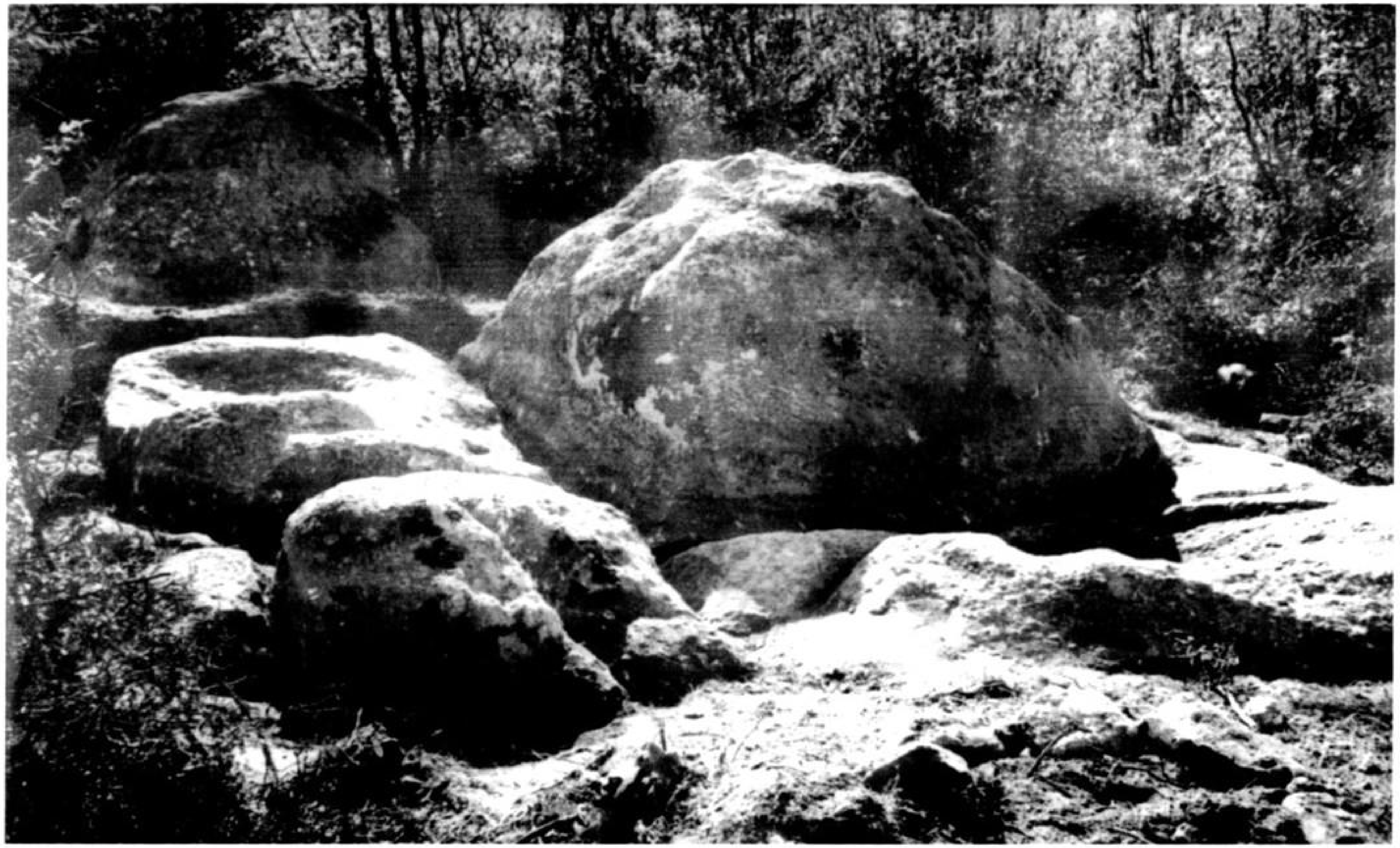


Обр. 6. Скали от ждрелото на Чернелка

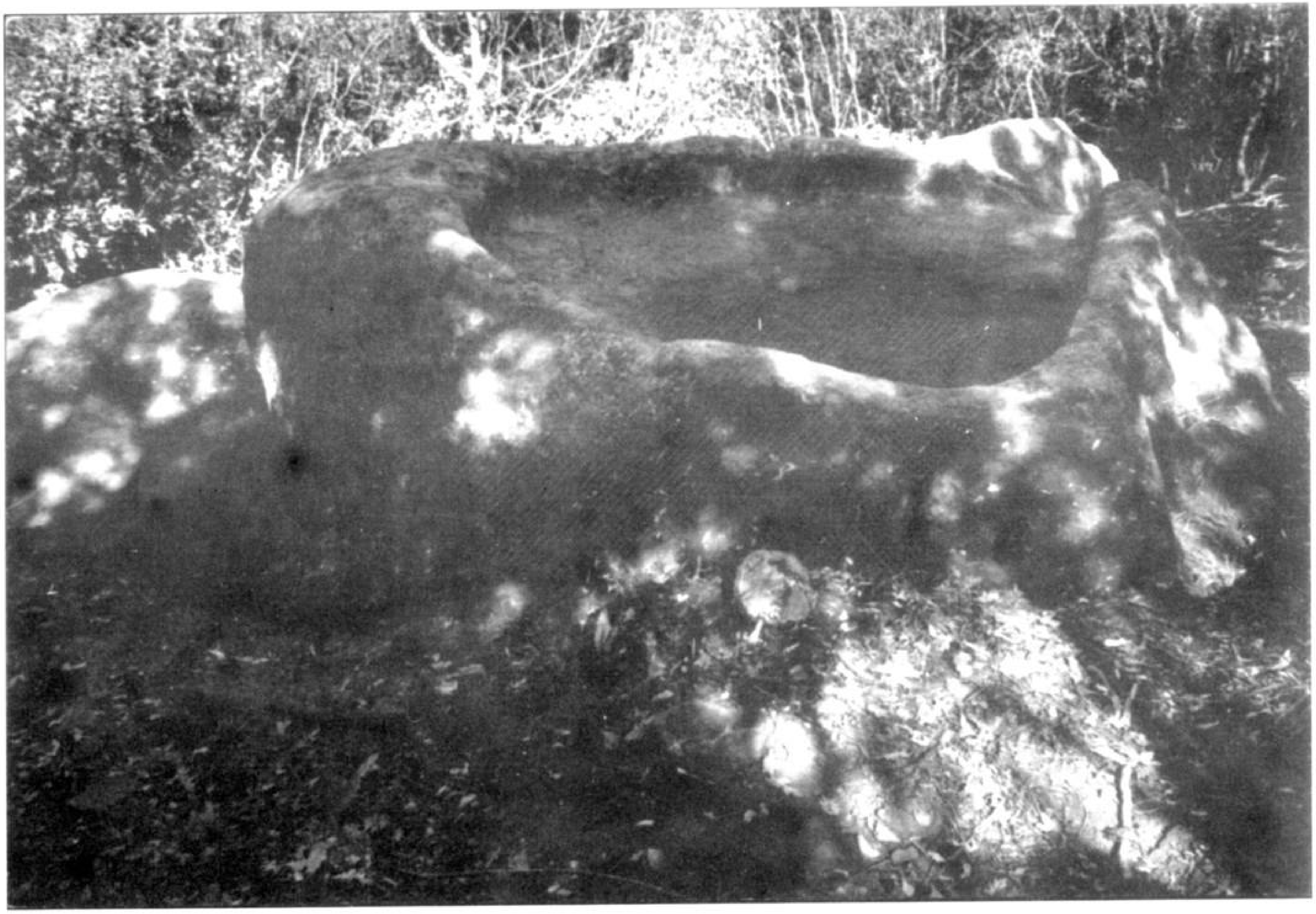



Видин
Лом
Лом
Цибрица
Козлодуй
Дунав
Огоста
Остров
Искър

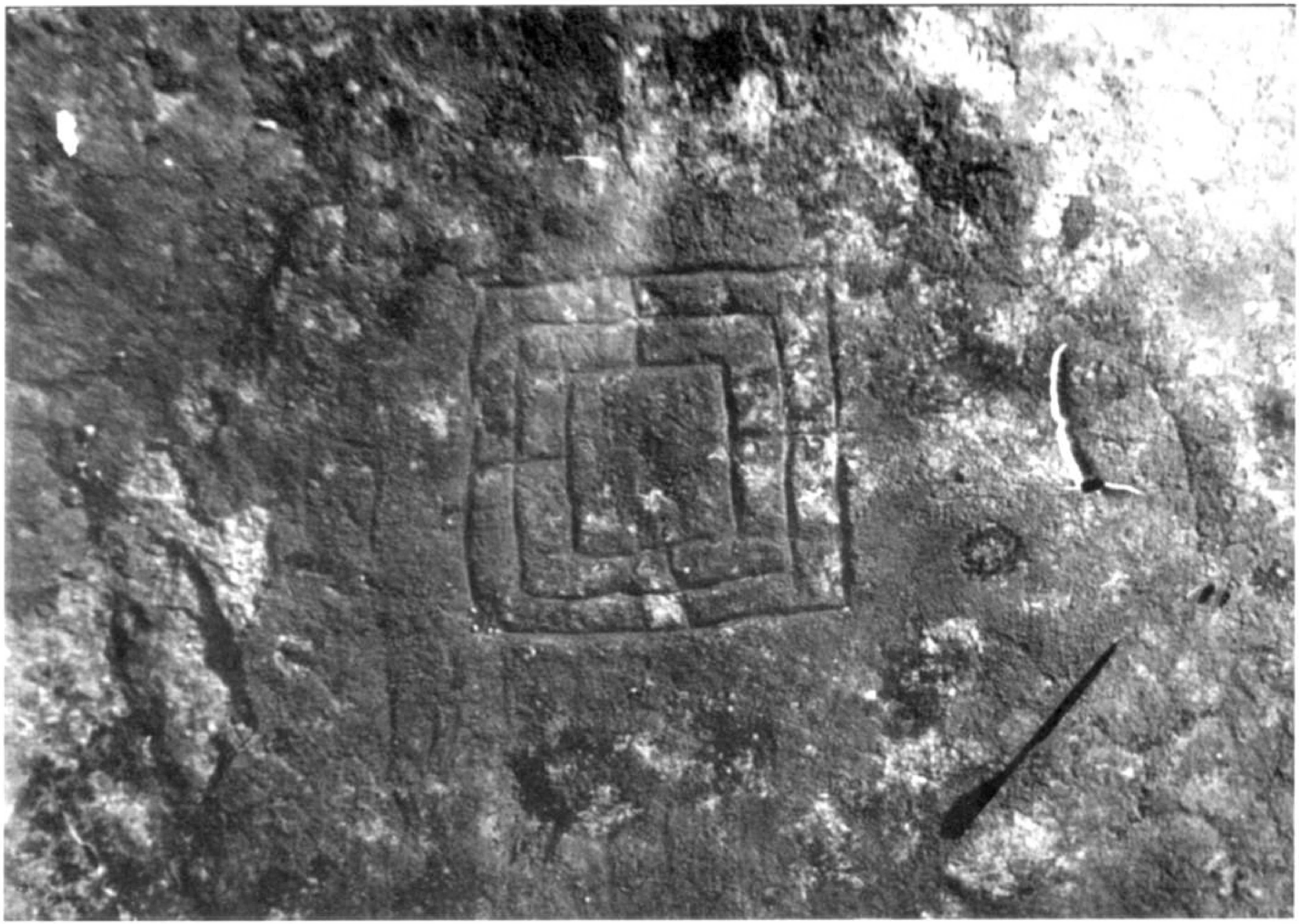
Обр. 7. Схема на валовете от Западна България



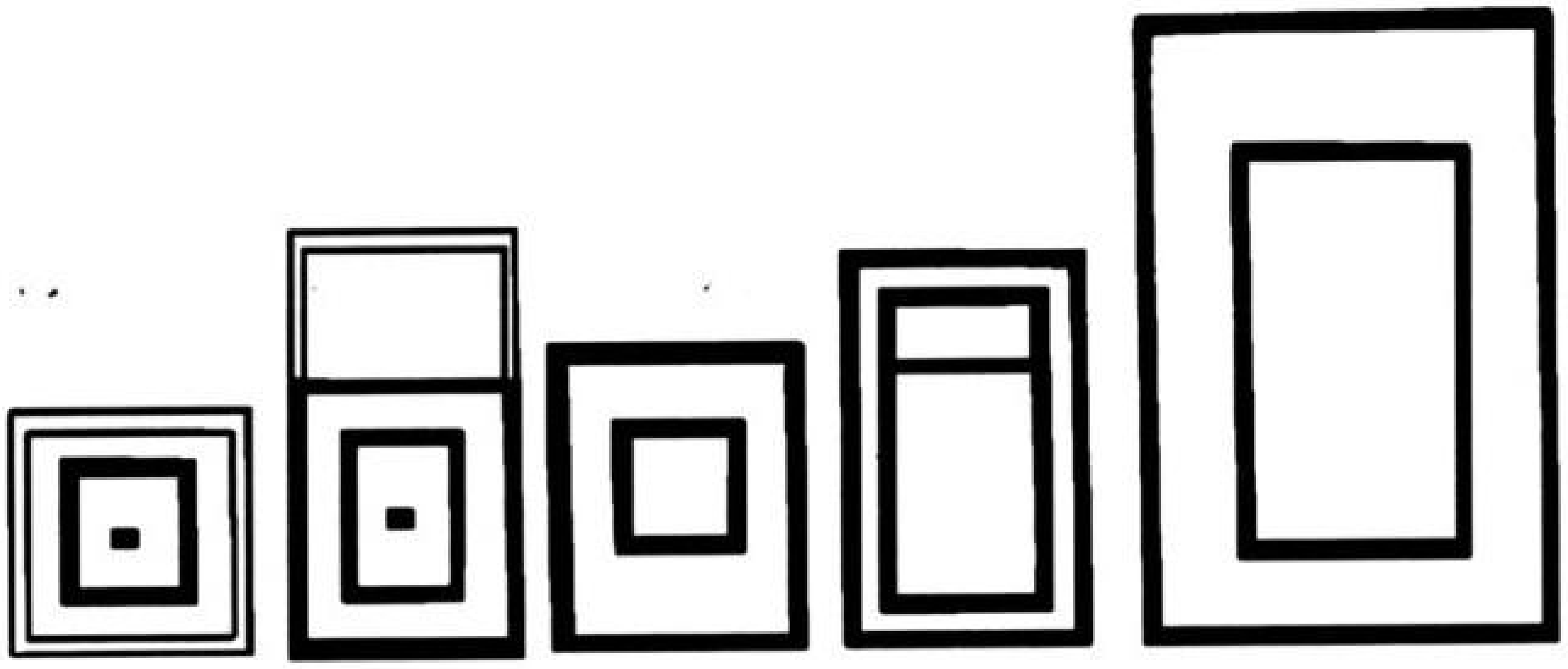
Обр. 8. Скали от светилището при Перперек
(с. Горна крепост)



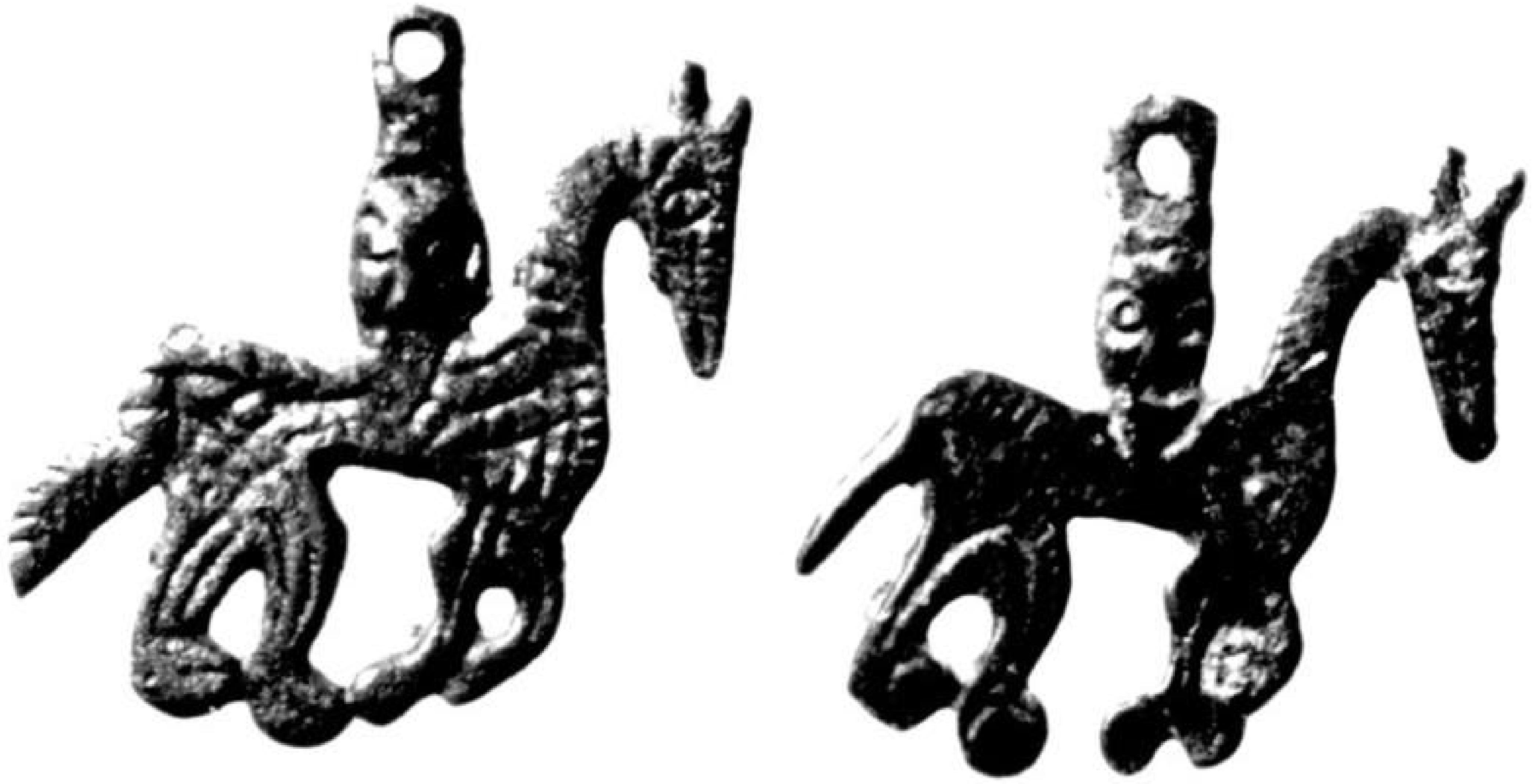
Обр. 9. Скала от светилището при Перперек (с. Горна крепост)

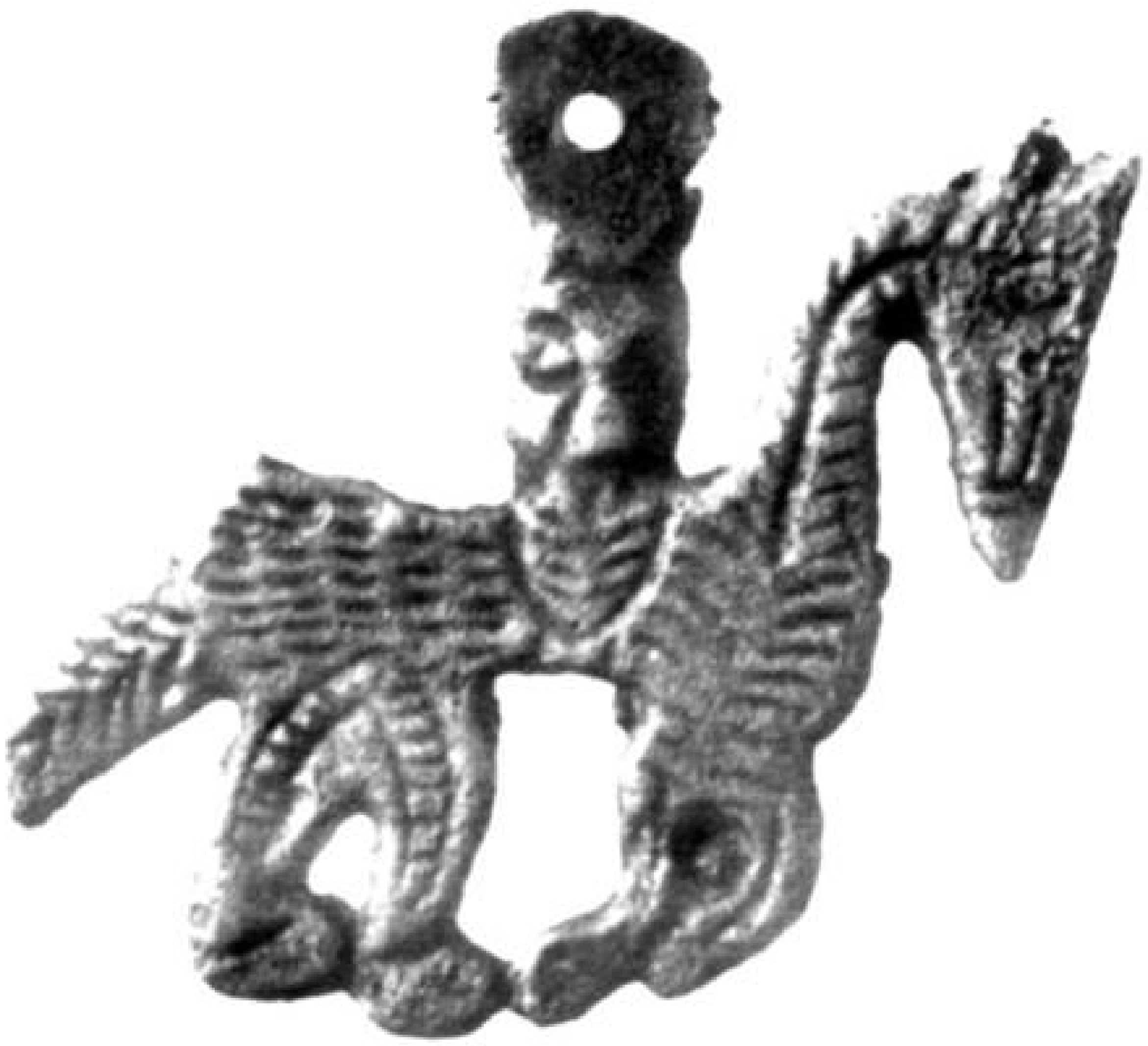


Обр. 10. Фигура „дама“ от скалното светилище
при Перперек (с. Горна крепост)



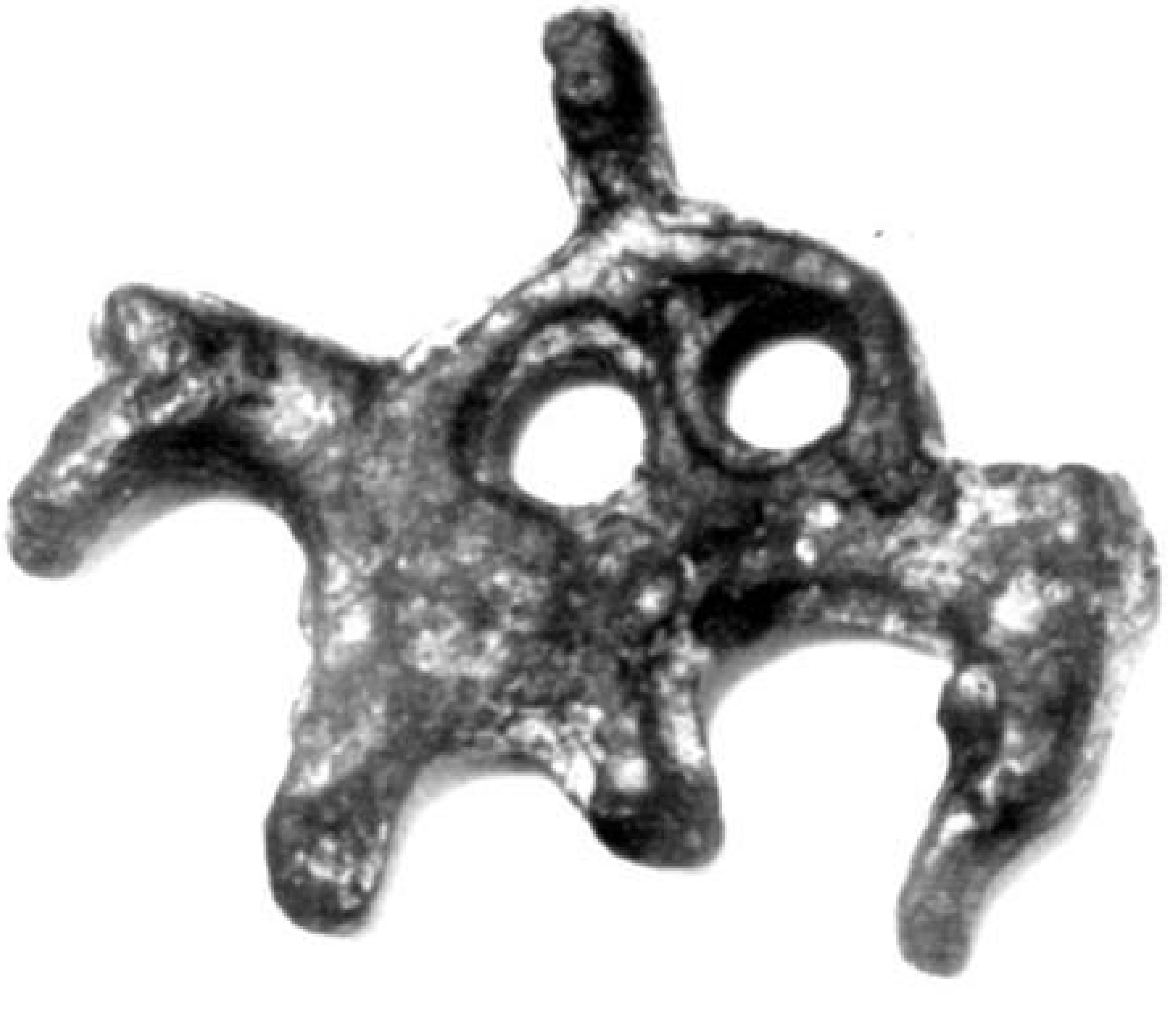
Обр. 11. Планове на капищата с вписани четириъгълници от Плиска, Мадара и Велики Преслав



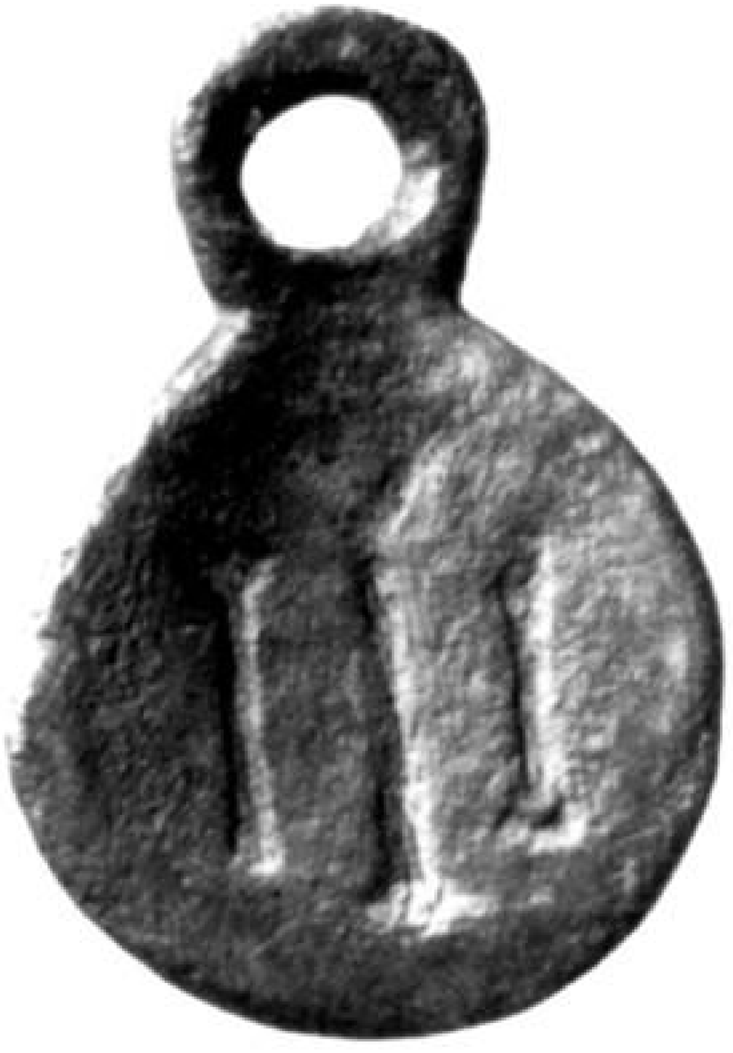


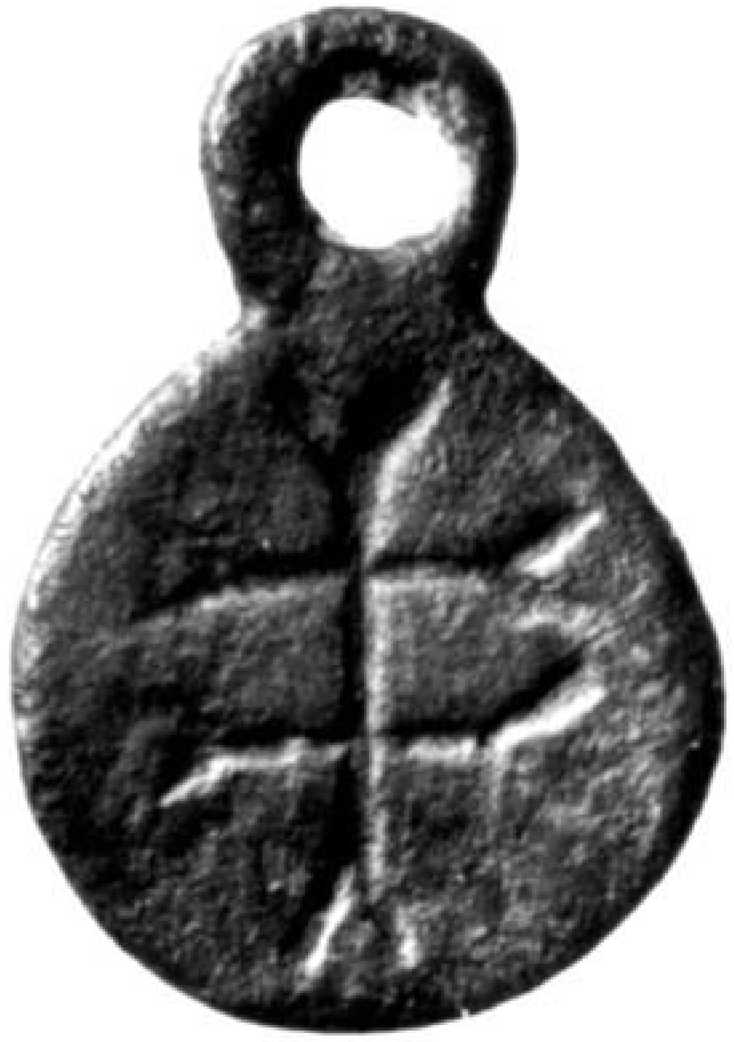
Обр. 29. Амулети-кончета от България

Обр. 30. Амулет-конче

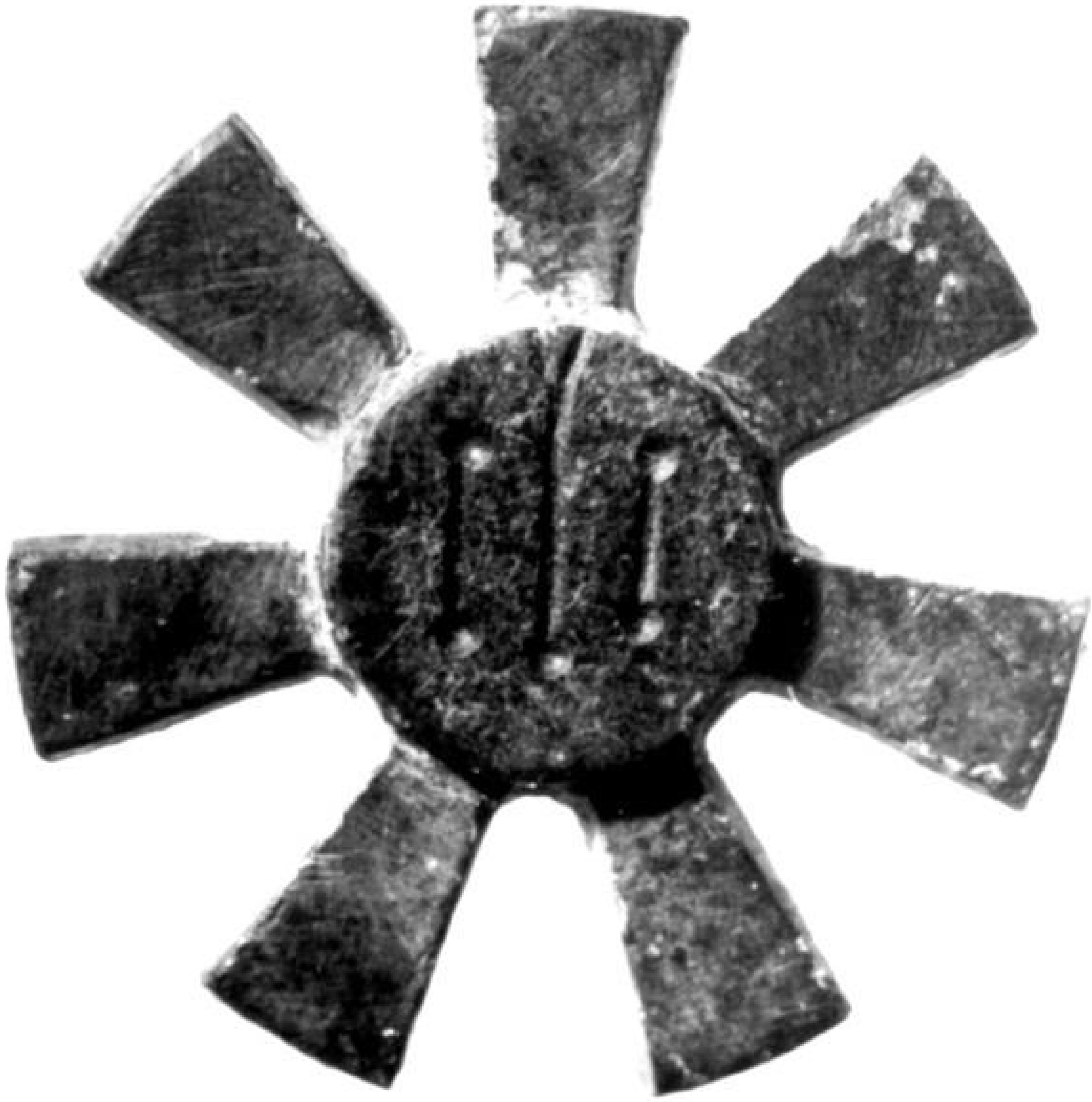


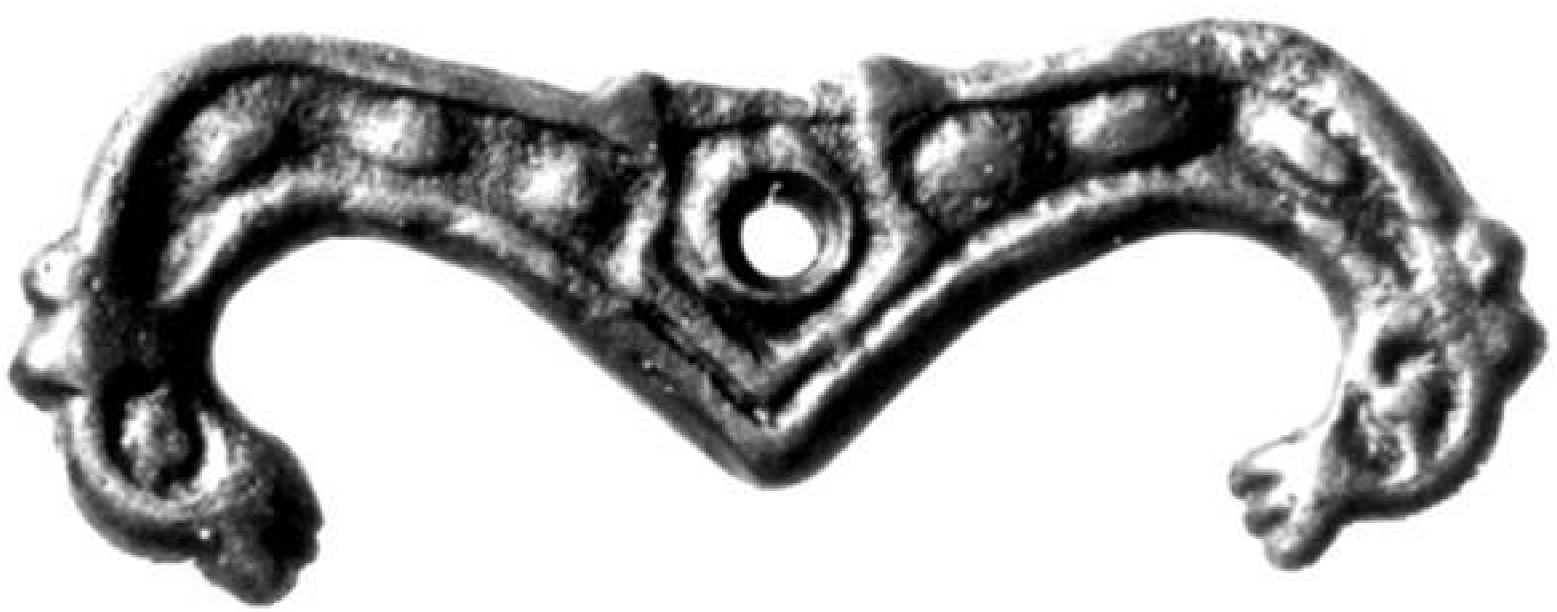
Обр. 31. Амулет-конник



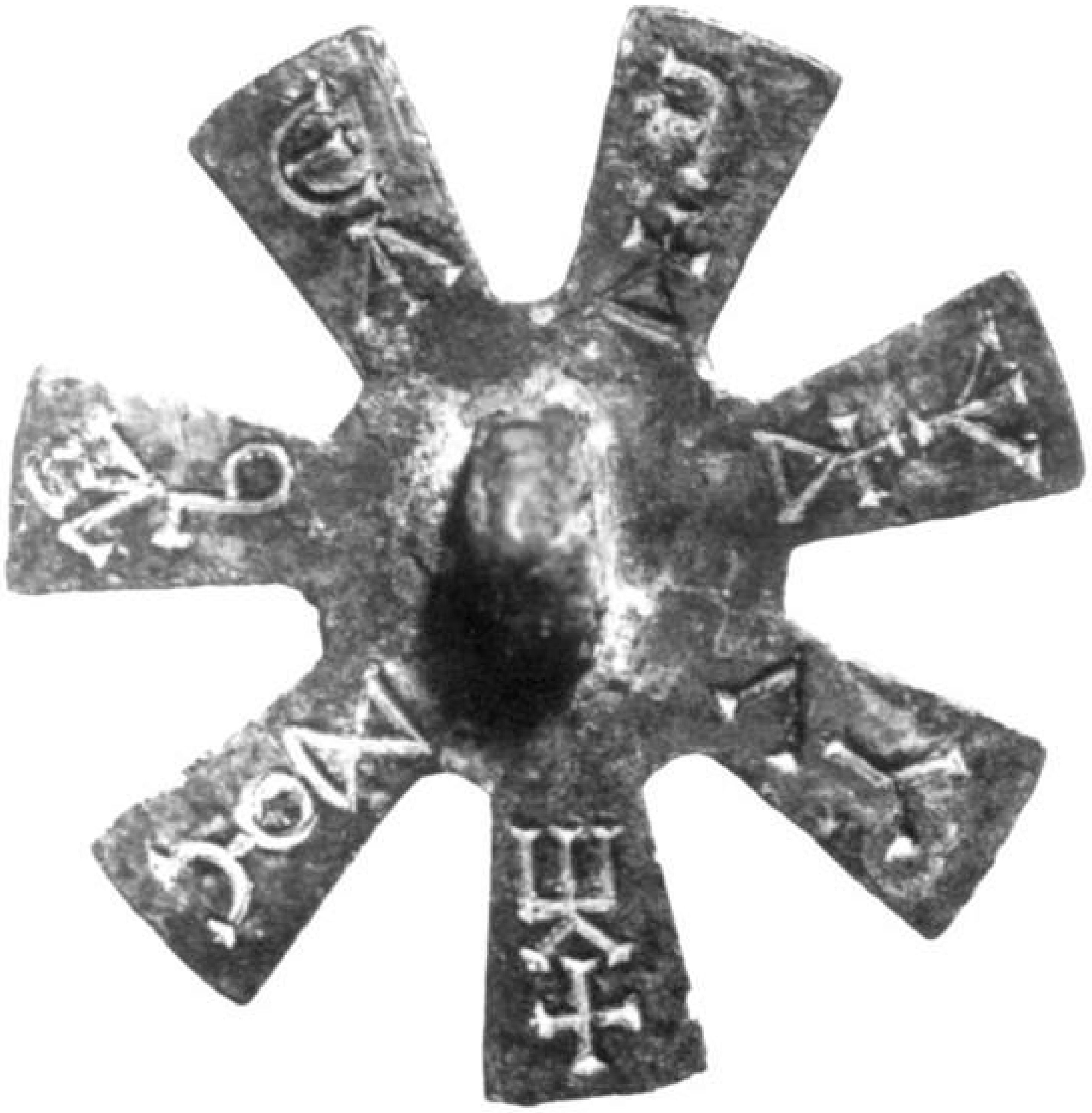


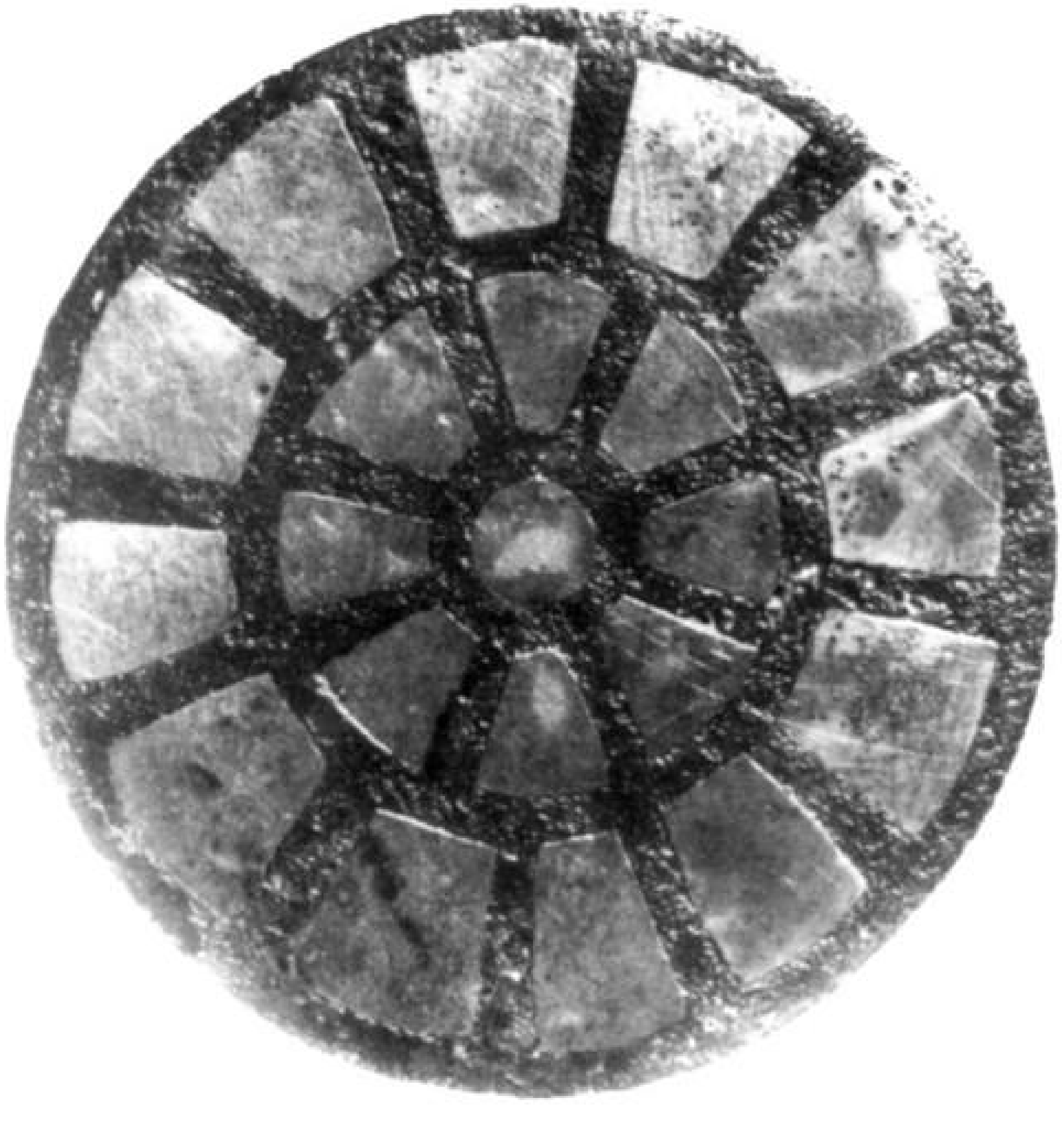
Обр. 32. Бронзов медальон със знаци от Велики Преслав — лице
Обр. 33. Бронзов медальон със знаци от Велики Преслав — опако

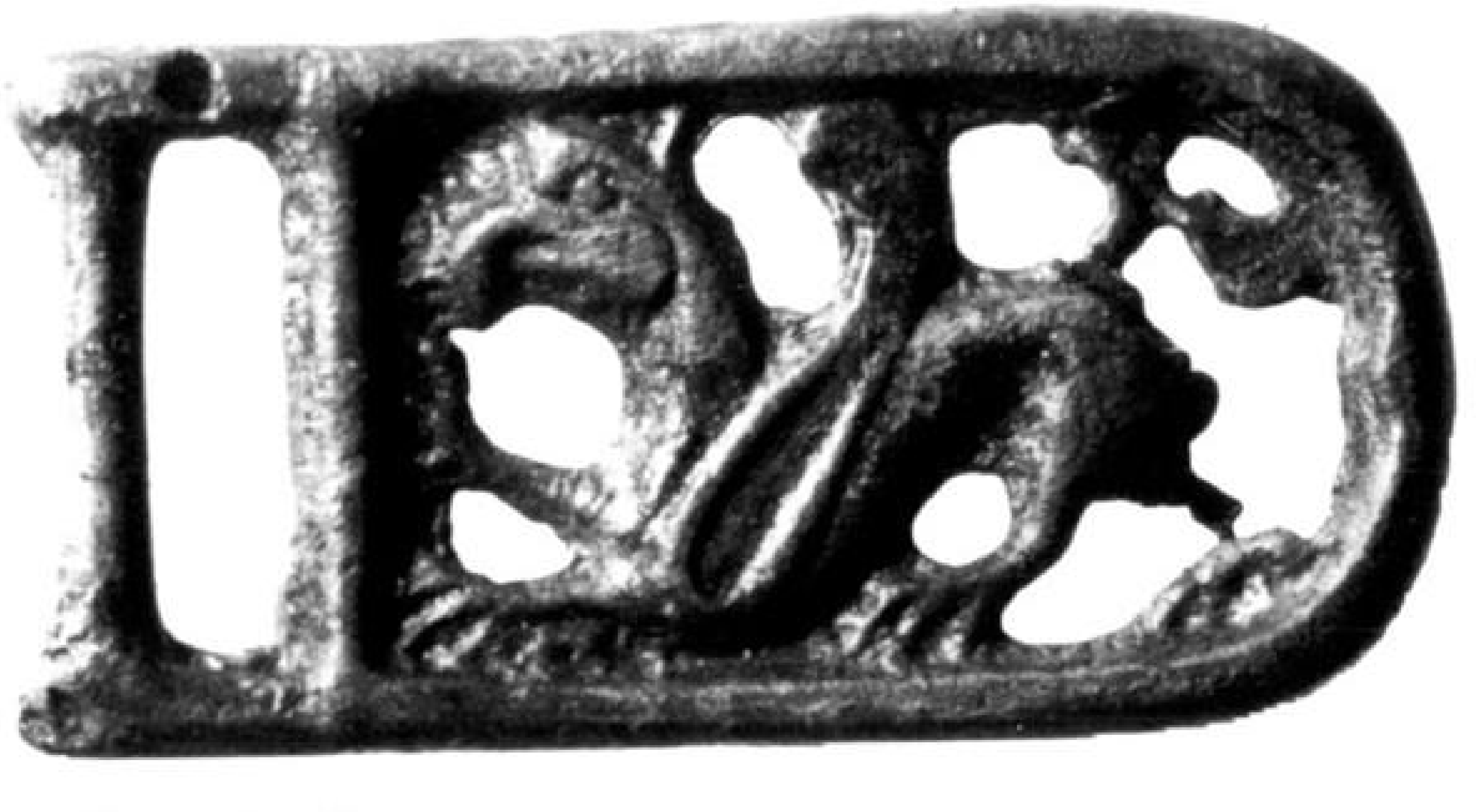




Обр. 34. Бронзова розета със знаци от Големия басейн в Плиска — лице
Обр. 37. Бронзов амулет (коланна апликация) с двуглаво конче

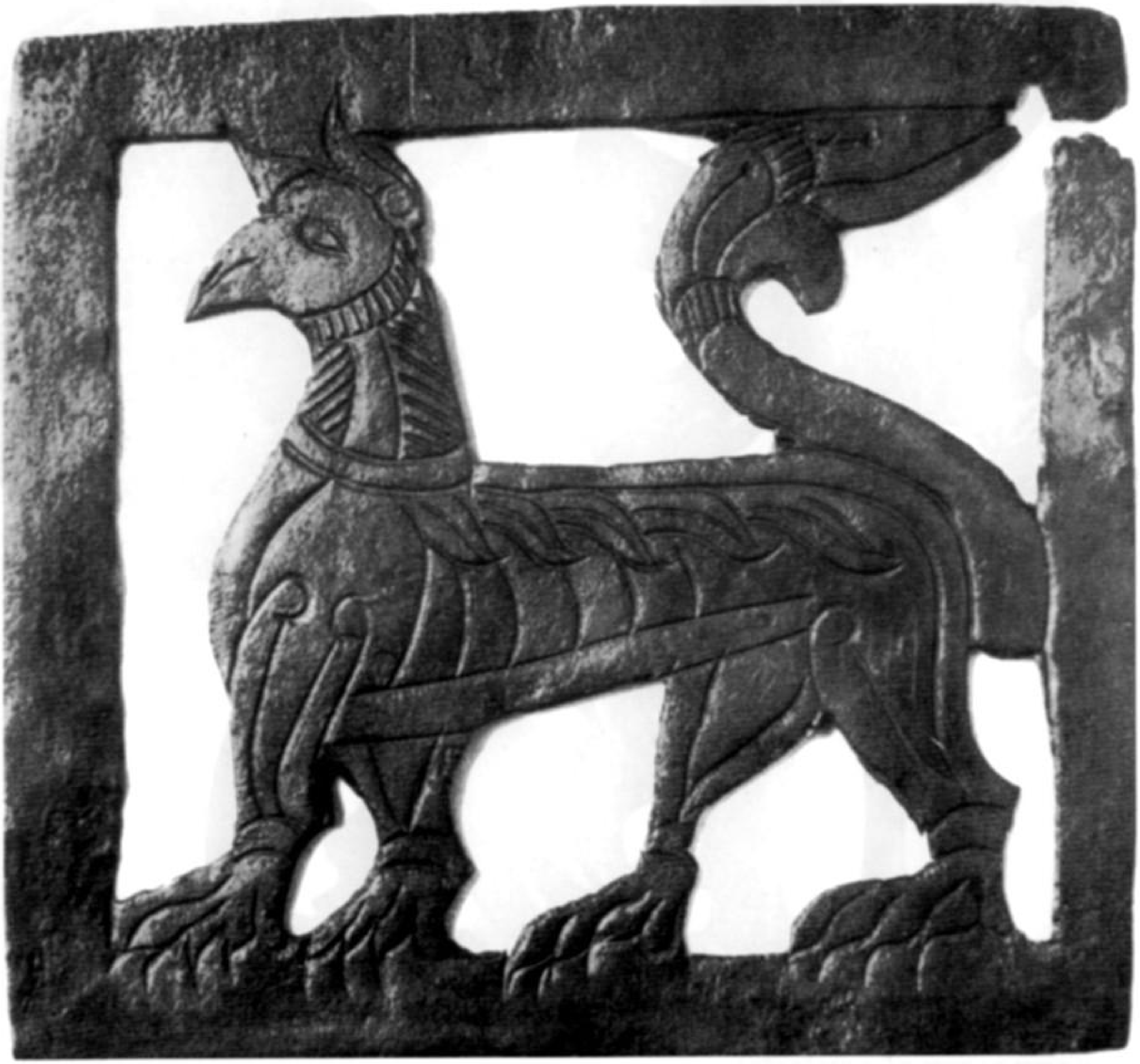


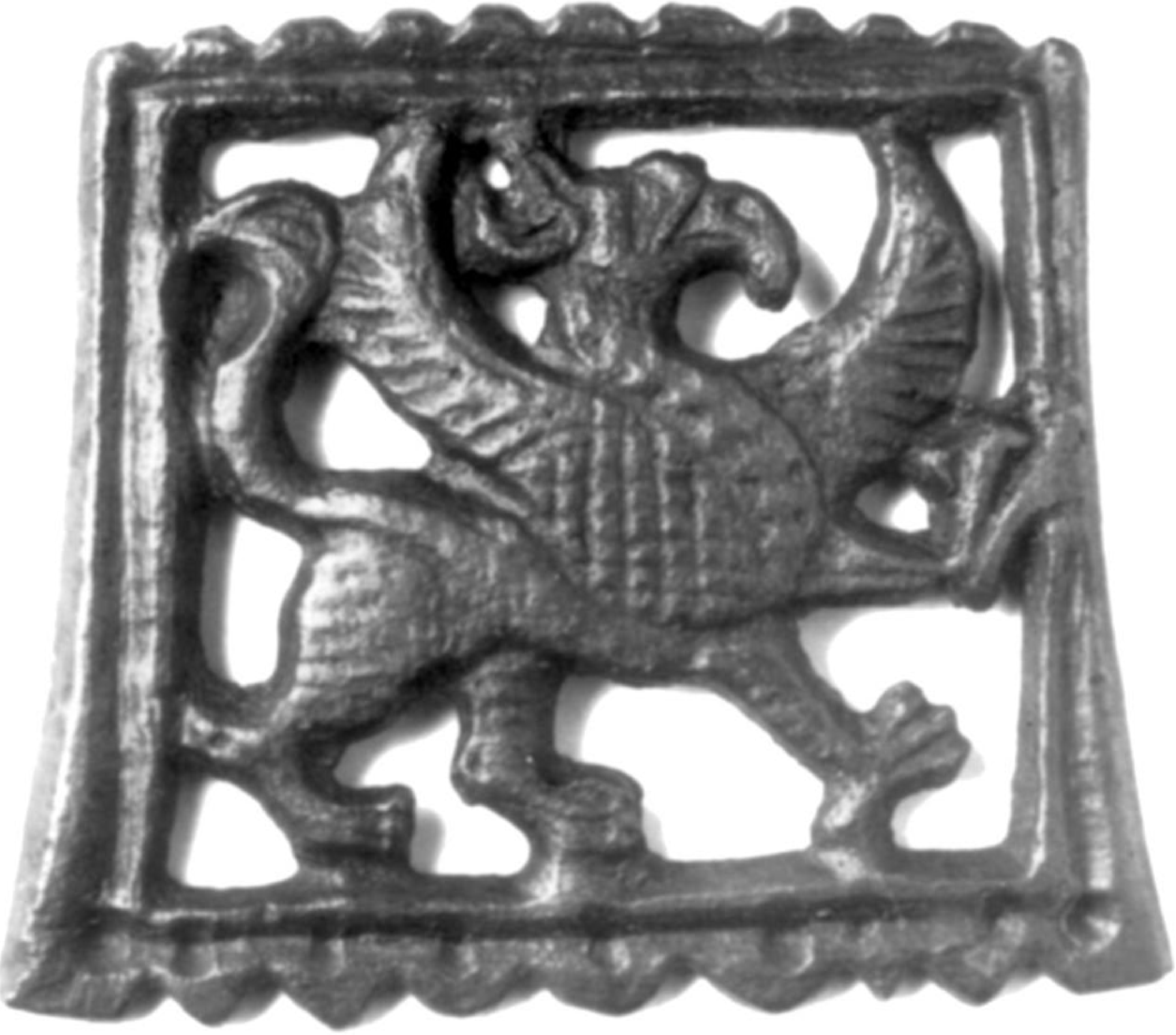




Обр. 35. Бронзова розета със знаци от Големия Басейн в Плиска — опако
Обр. 36. Пандантив от Велики Преслав

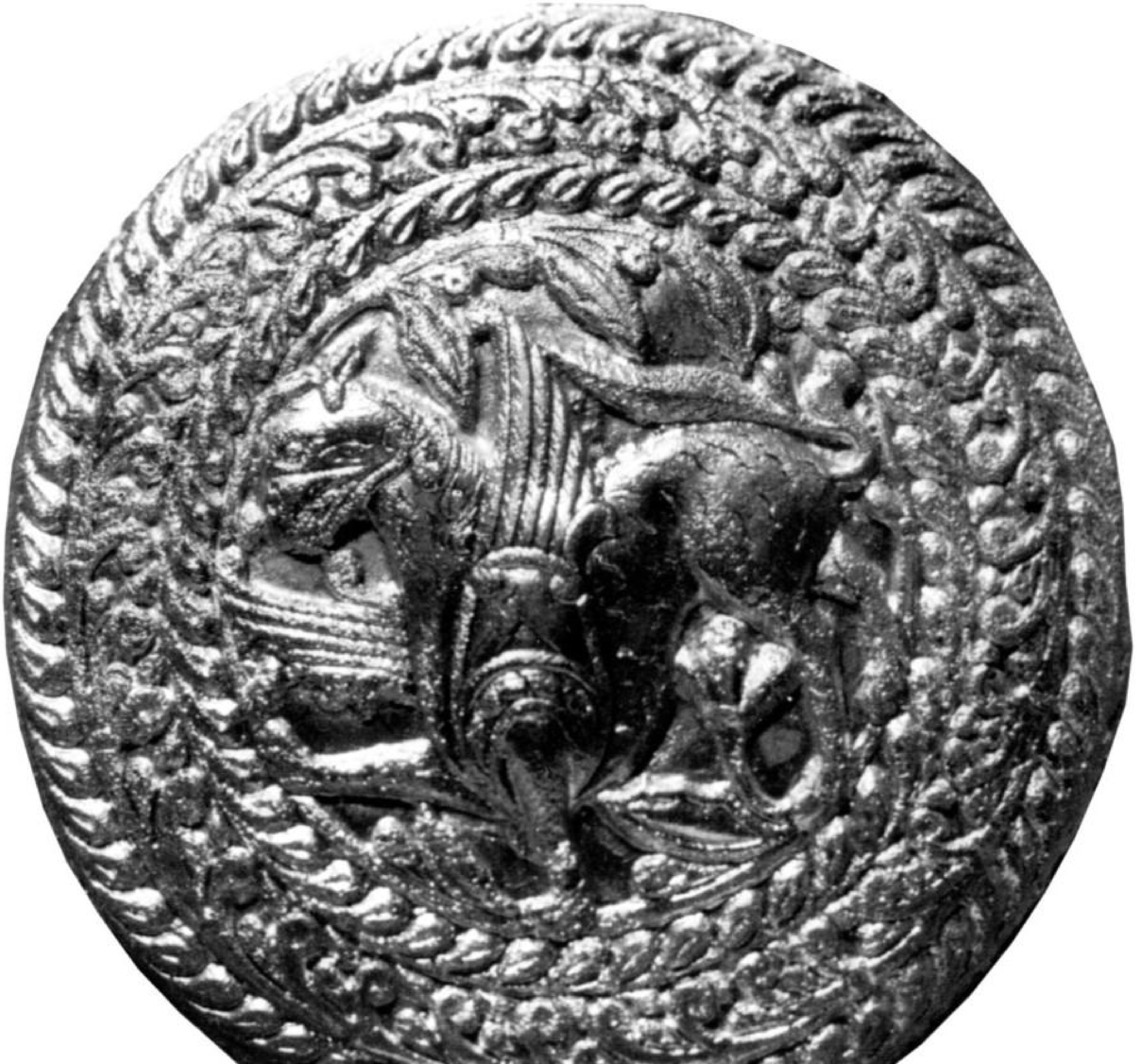
Обр. 40. Ажурен коланен край (аварски тип) с грифон от Преслав



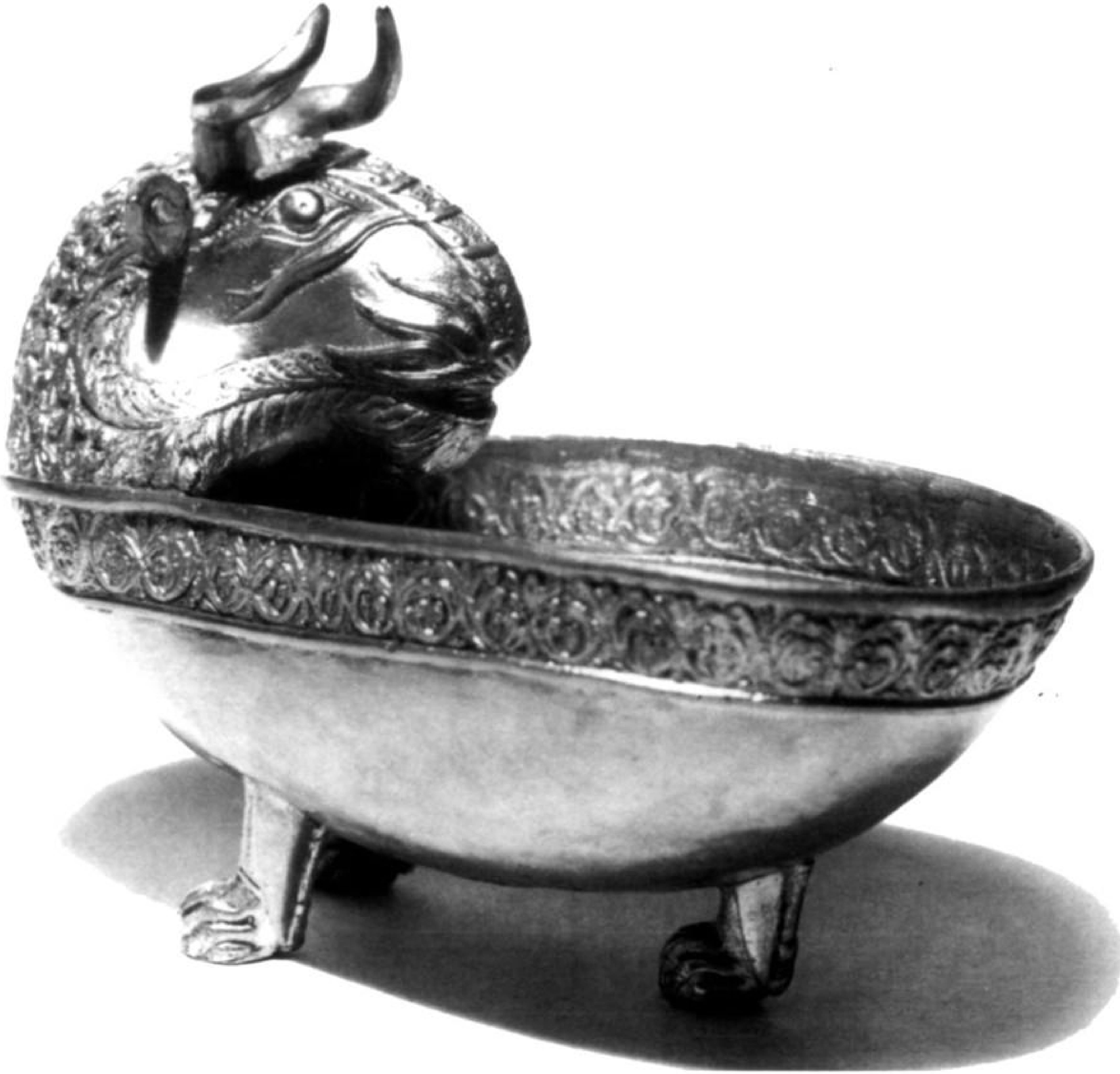


Обр. 38. Ажурна апликация с грифон от Търговище

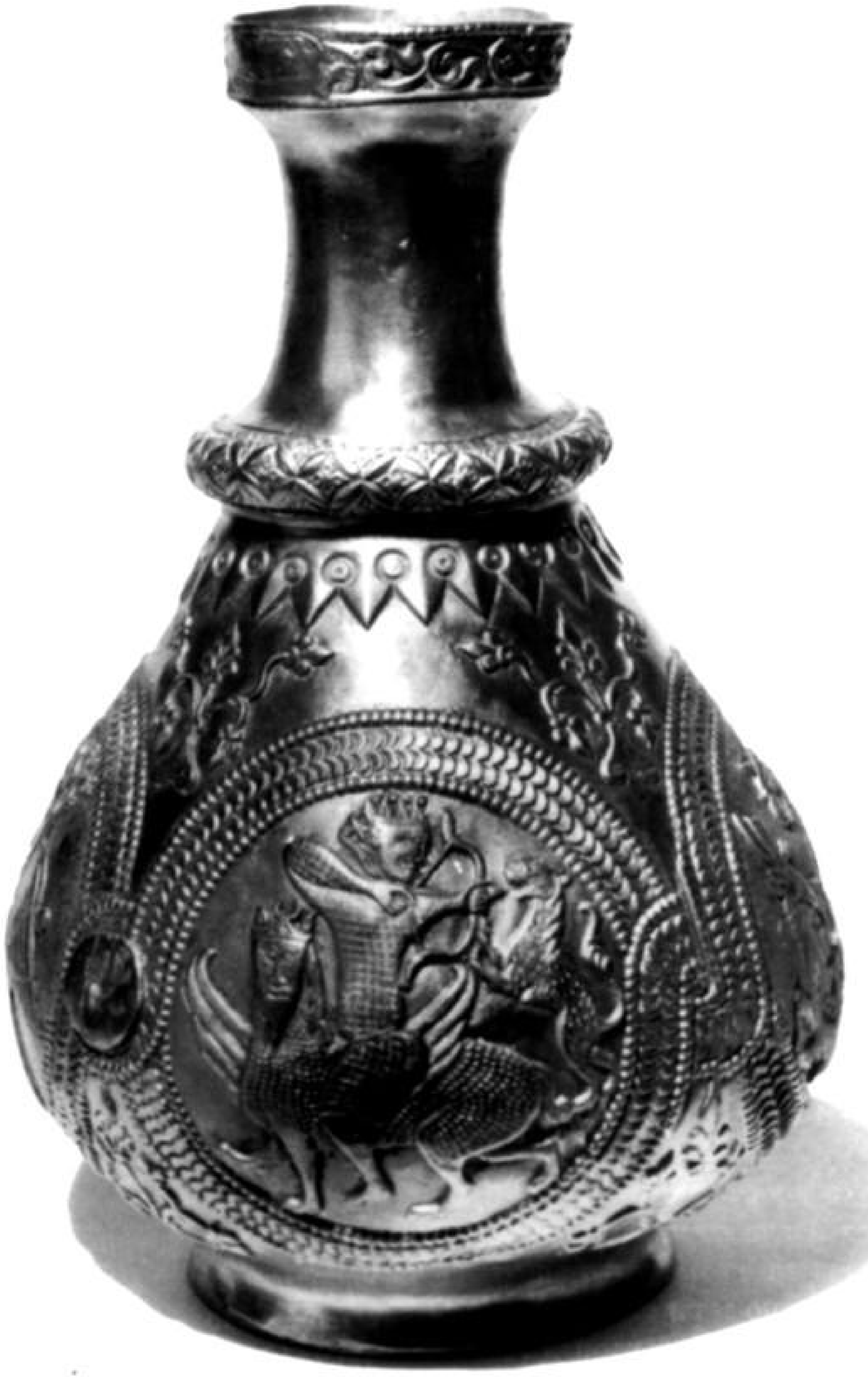
Обр. 39. Ажурна тока с грифон от Търговище



Обр. 41. Медальон с грифон от Надьсентмиклошкото съкровище

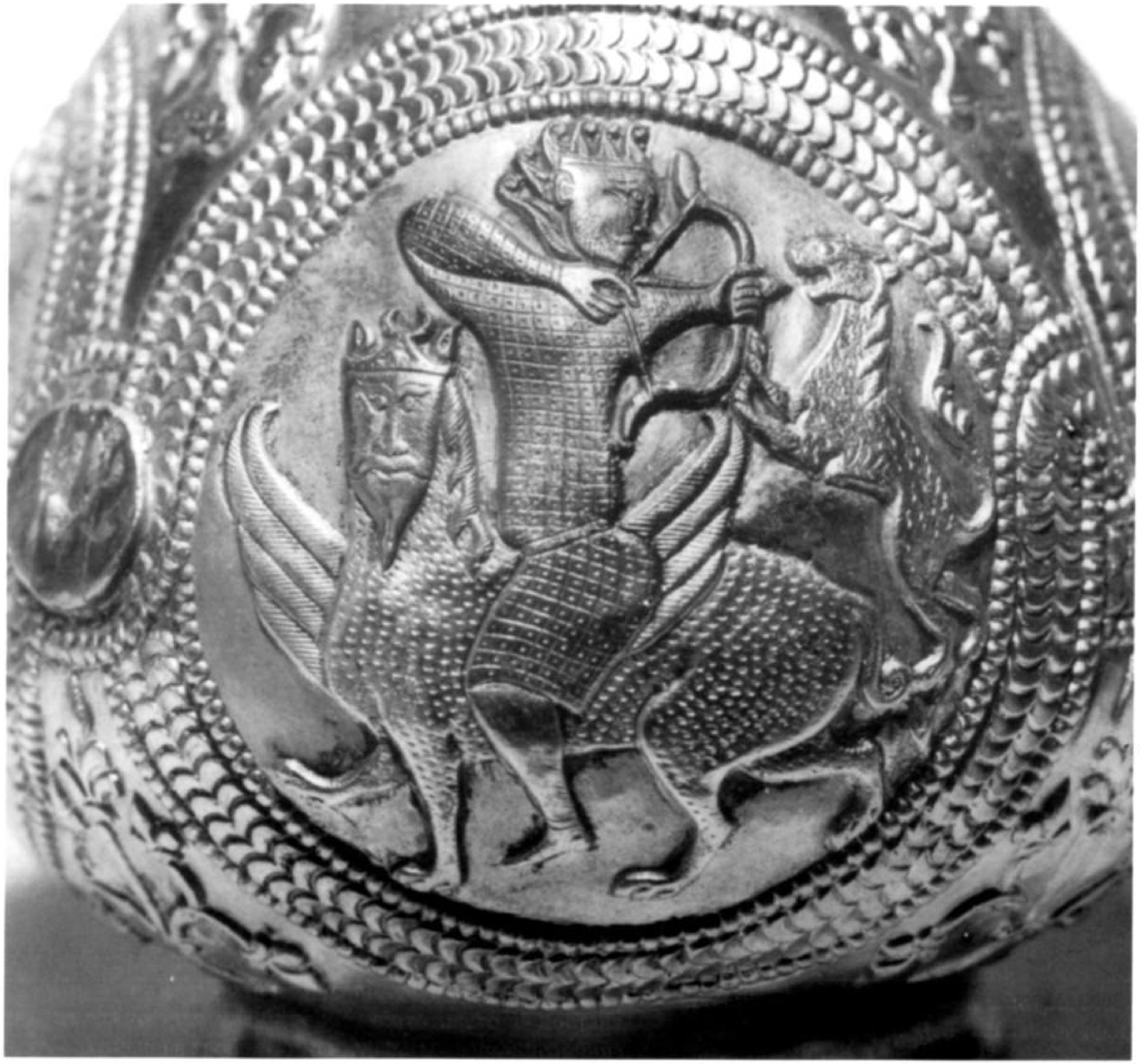


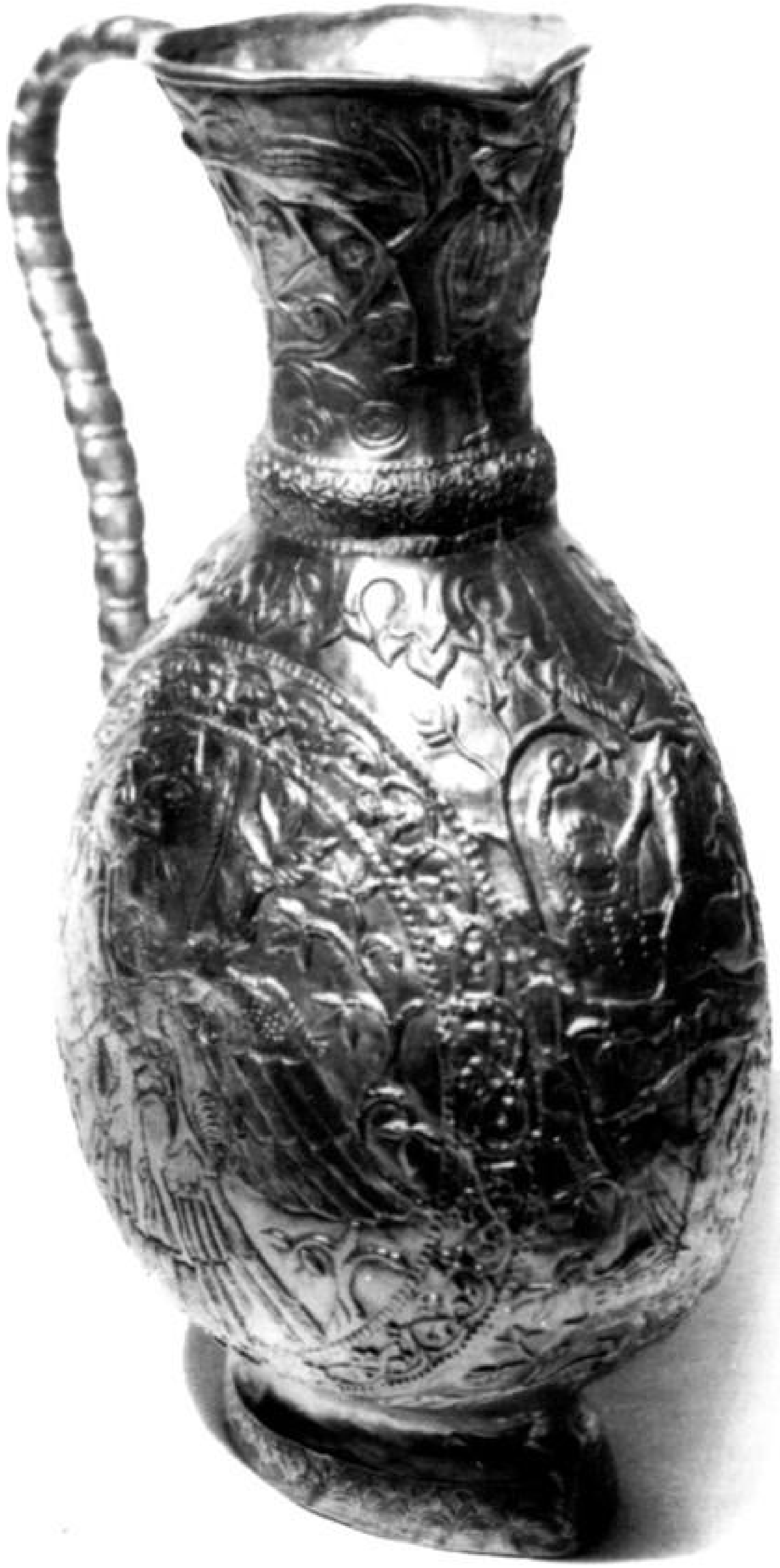
Обр. 42. Купа № 13 от съкровището



Обр. 43. Кана № 2 от
Надьсентмиклошкото съкровище

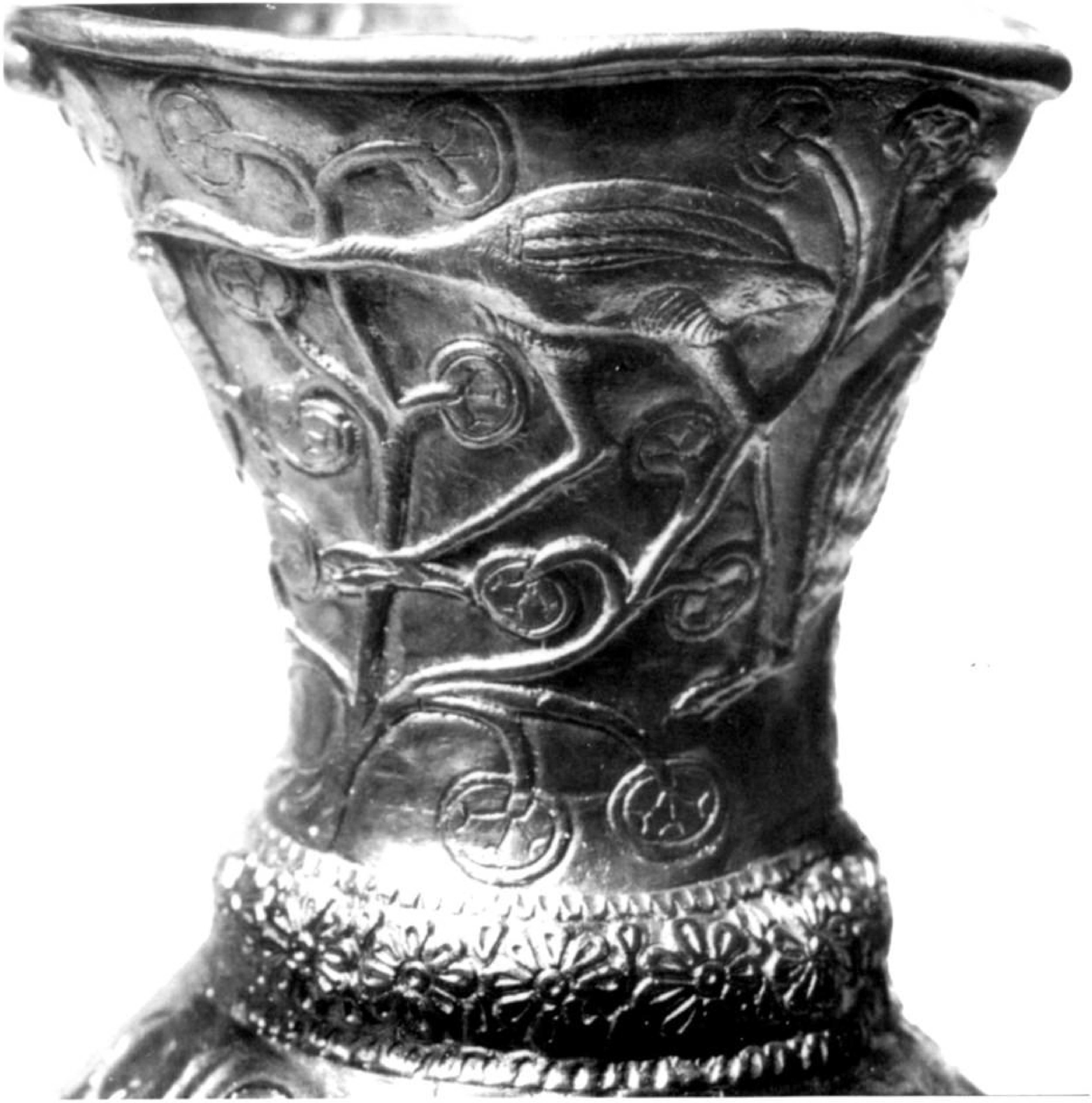
Обр. 47. Медальон — царски митичен
лов — от кана № 2

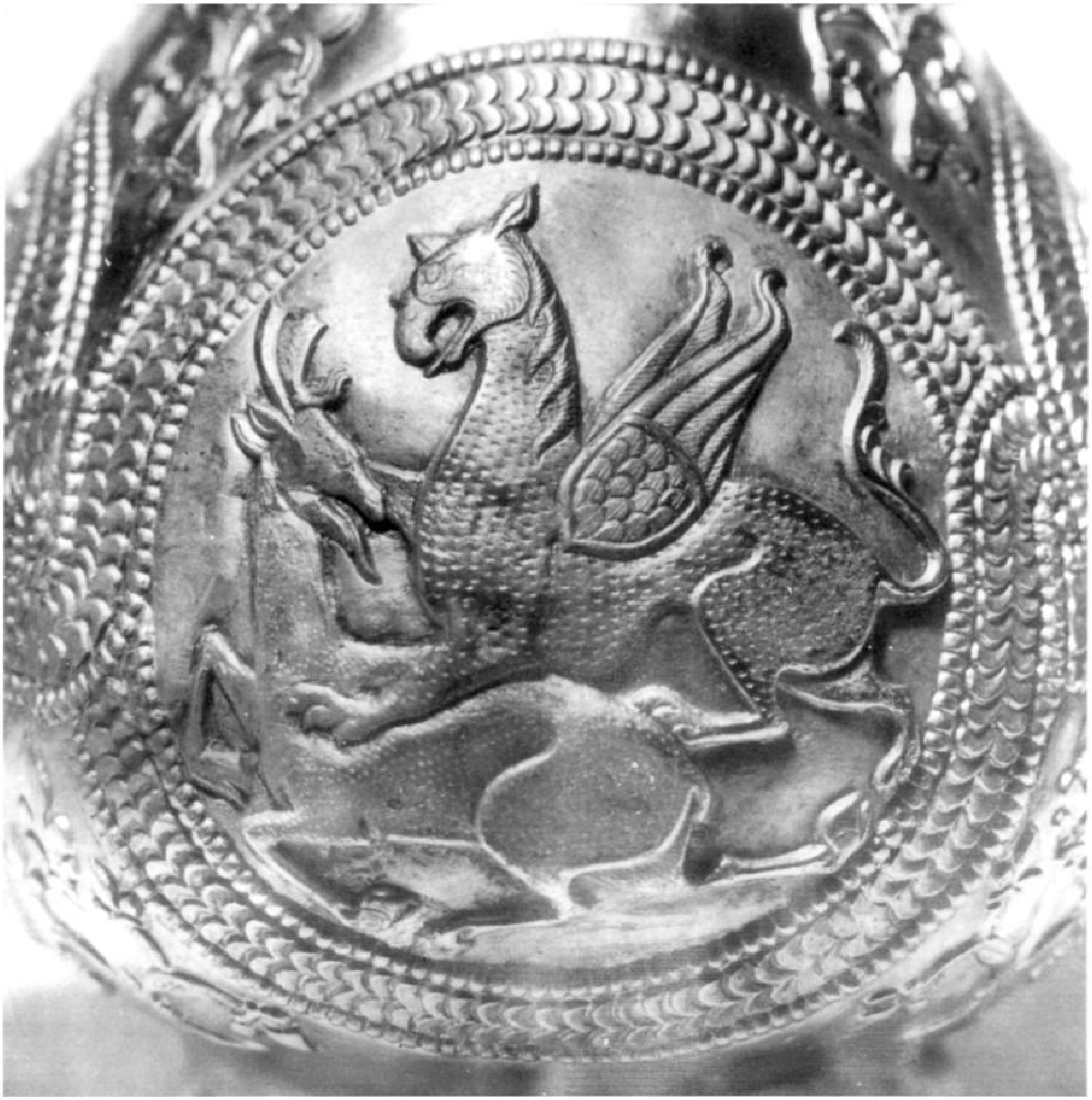




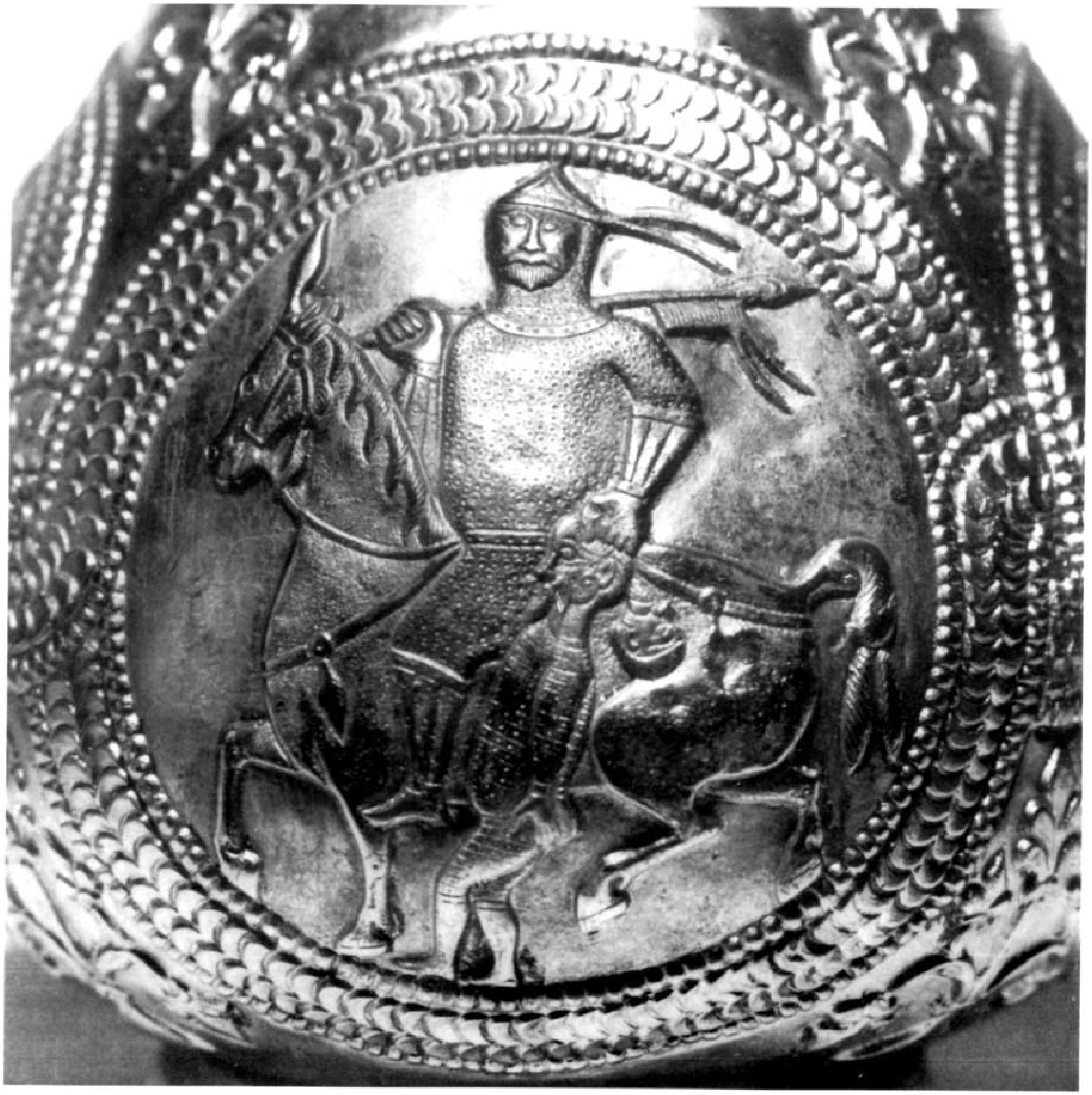
Обр. 51. Кана № 7 — тясната страна

Обр. 50. Кана № 7 — детайл от устието

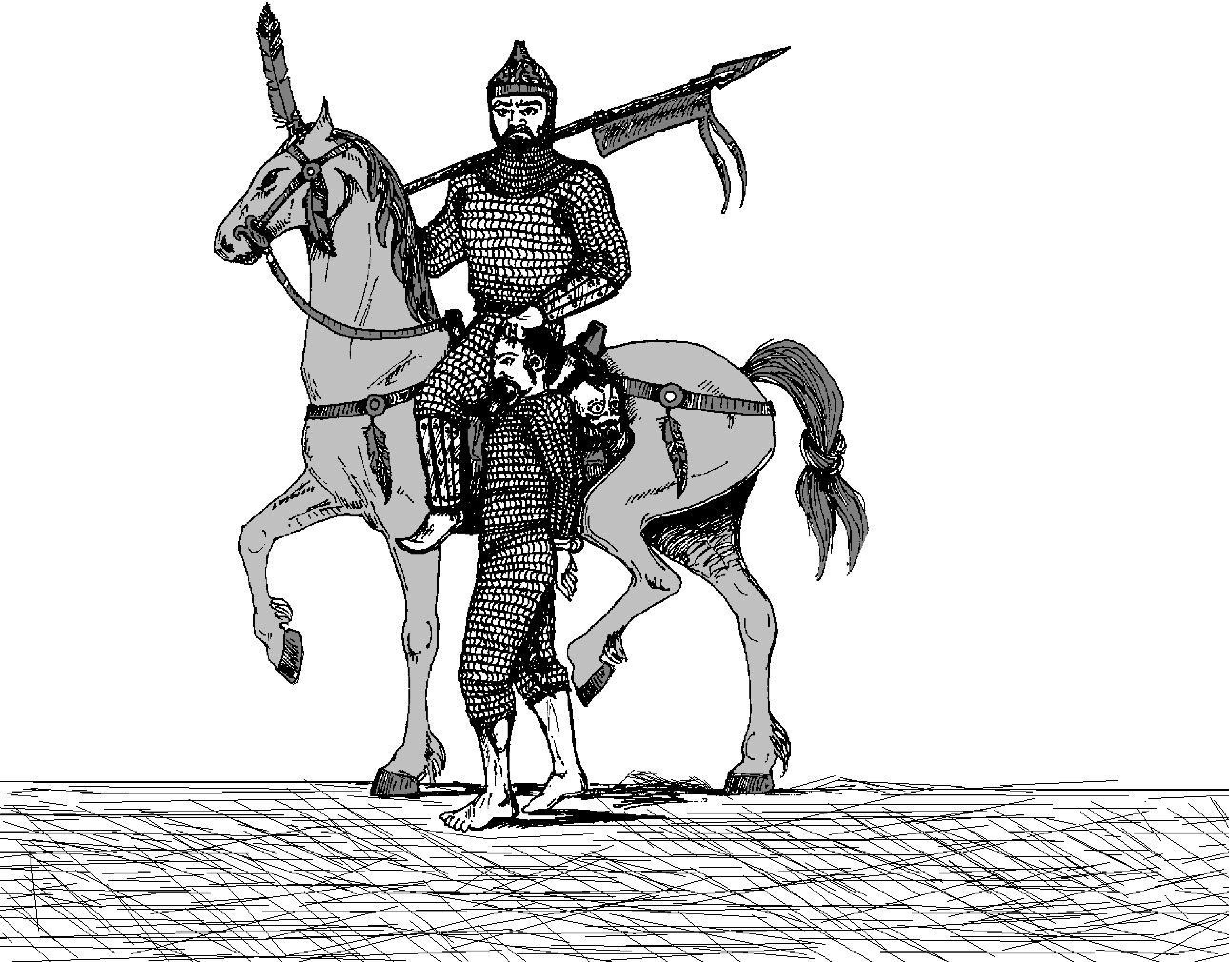


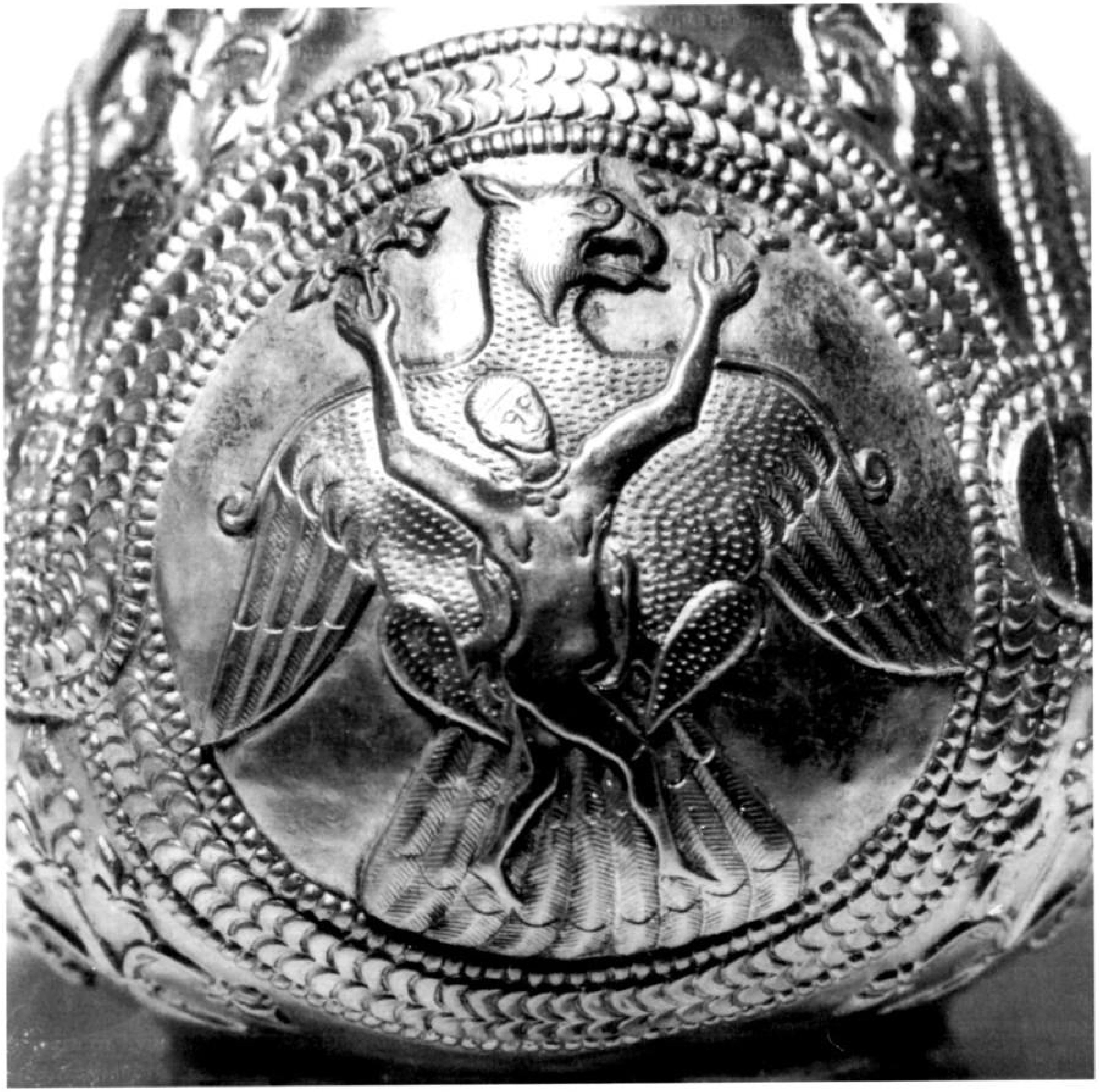


Обр. 44. Медальон — борба на животни — от кана № 2

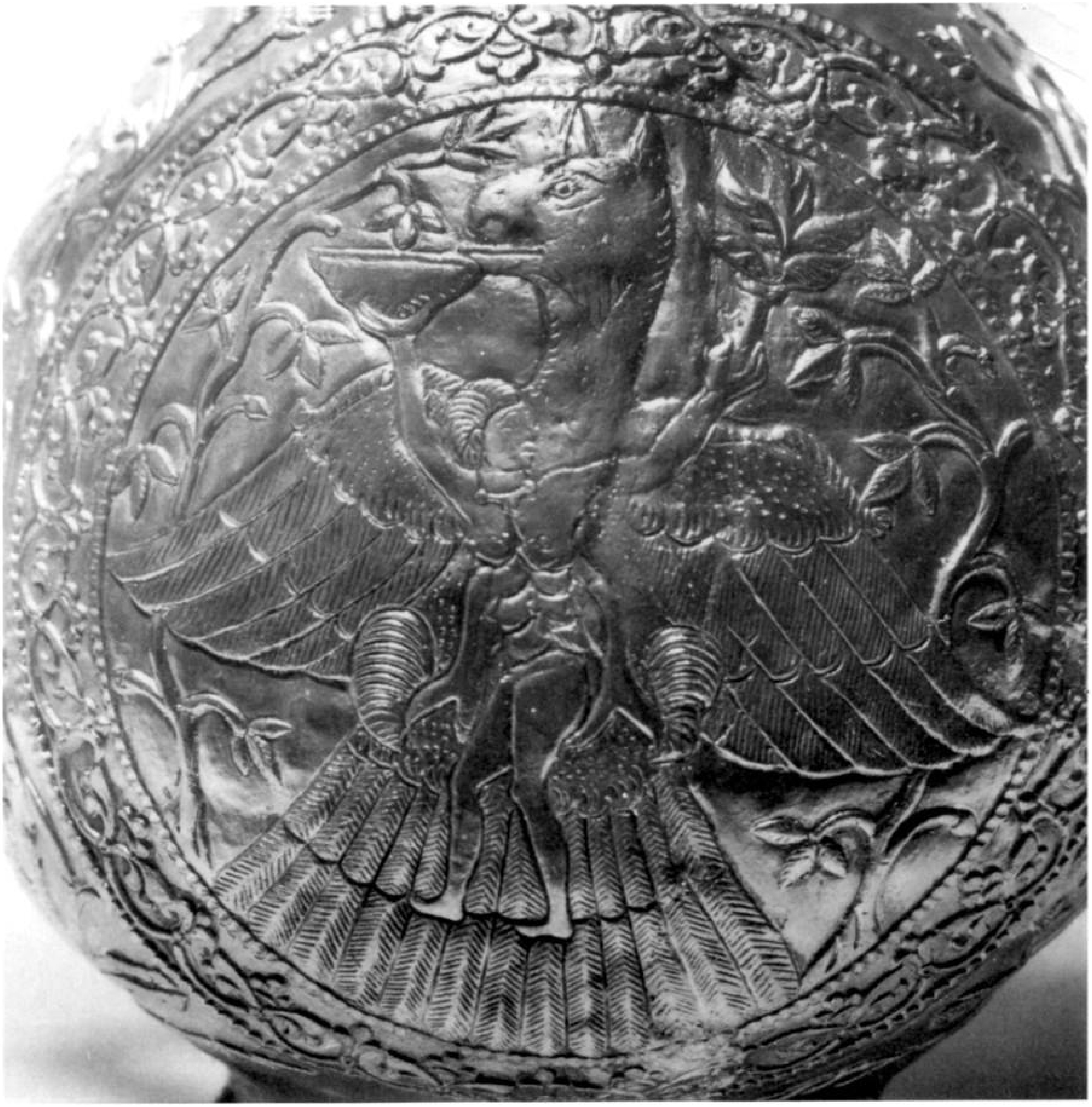


Обр. 45. Медальон — тежковъоръжен конник — от кана № 2

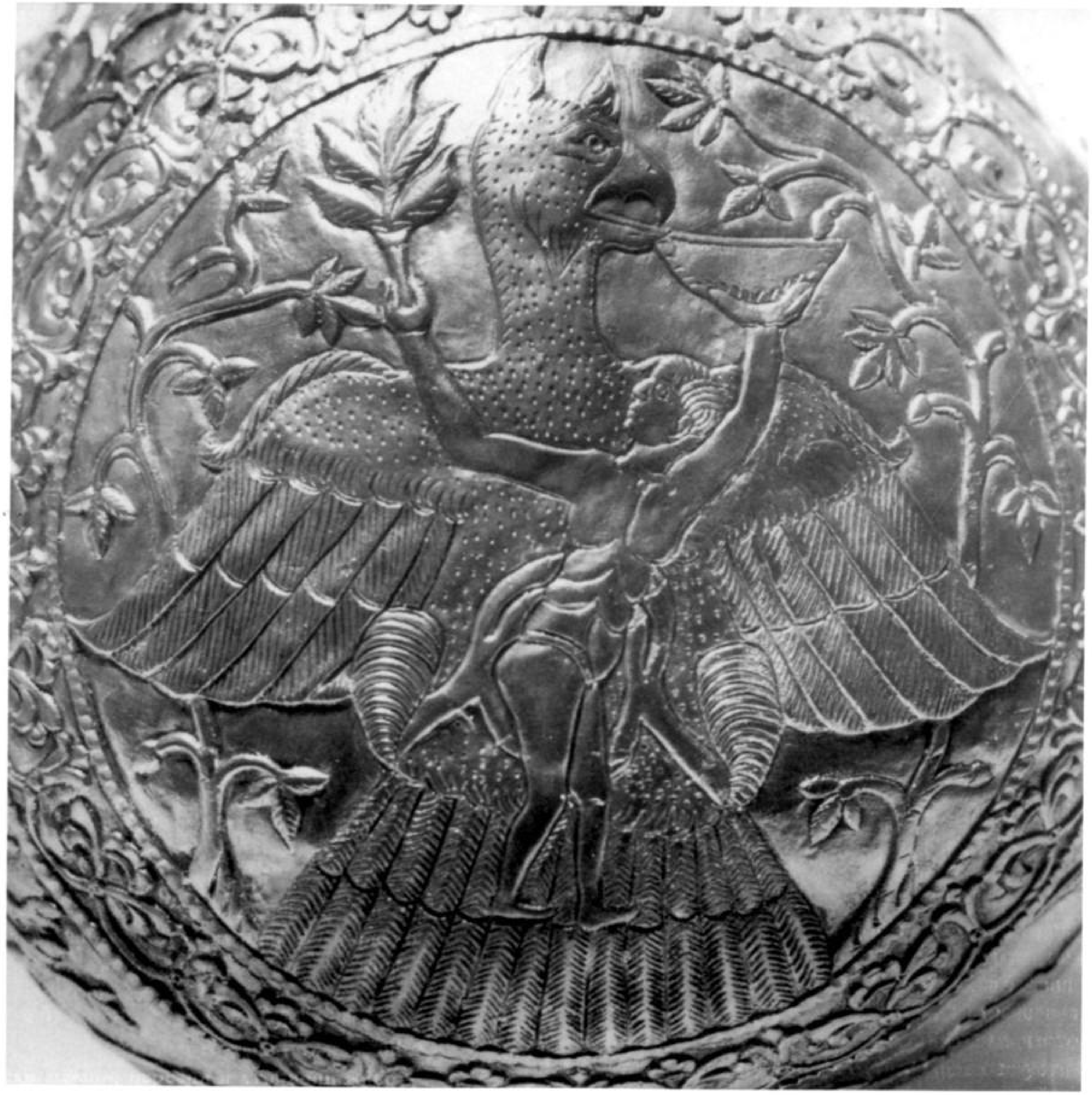


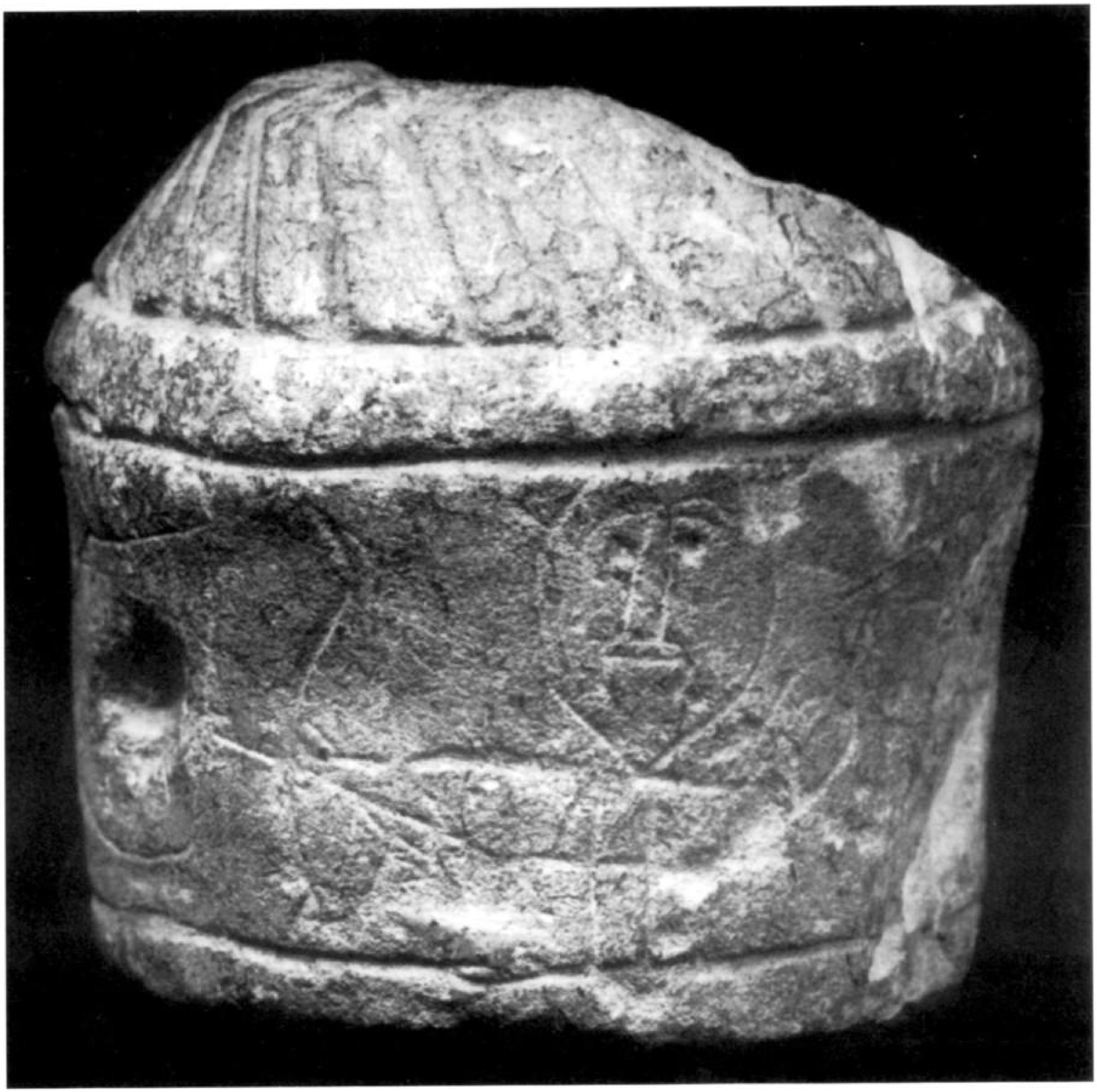


Обр. 46. Медальон — орел с гола женска фигура — от кана № 2

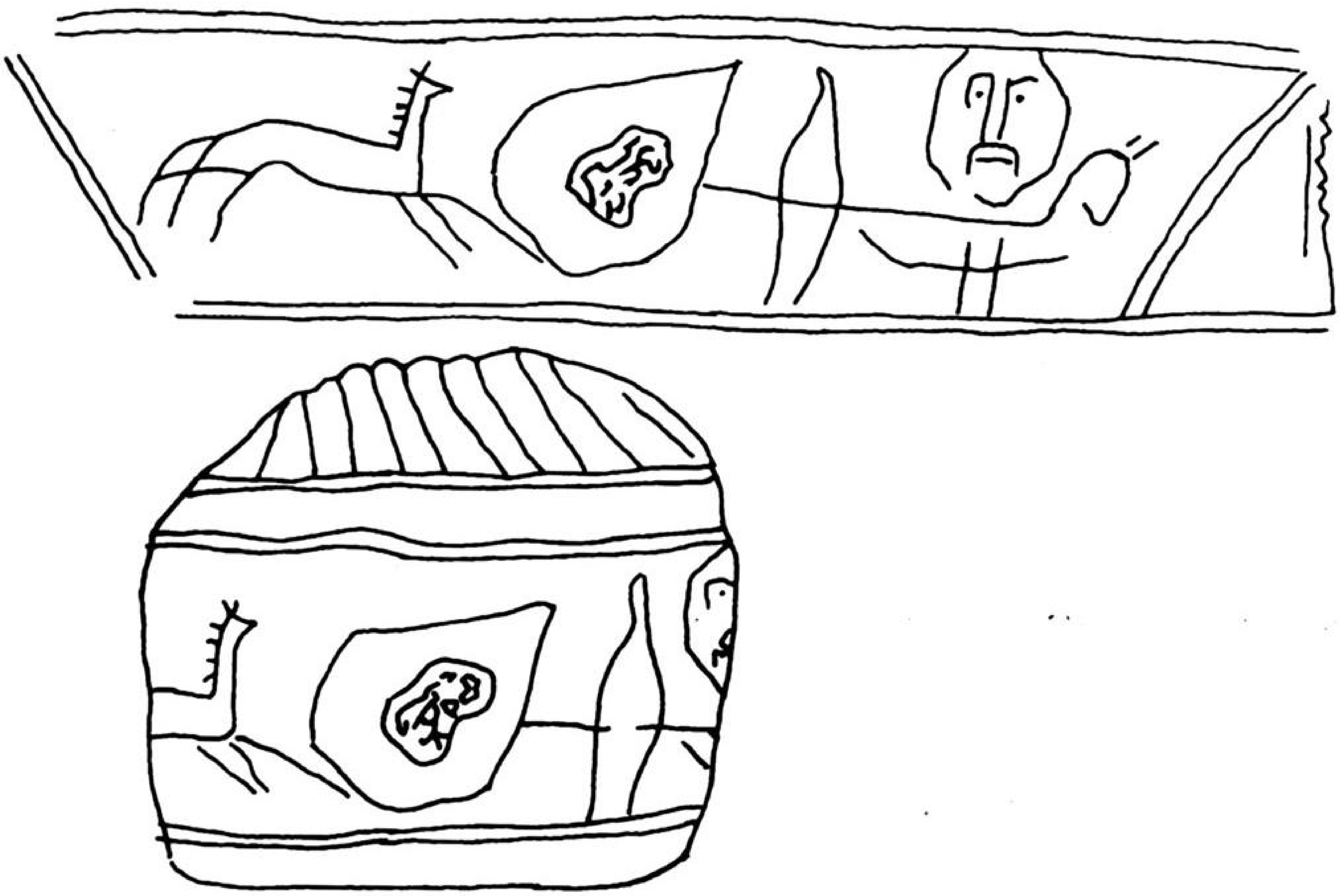


Обр. 48–49. Изображенията върху кана № 7 — кръгли медальони

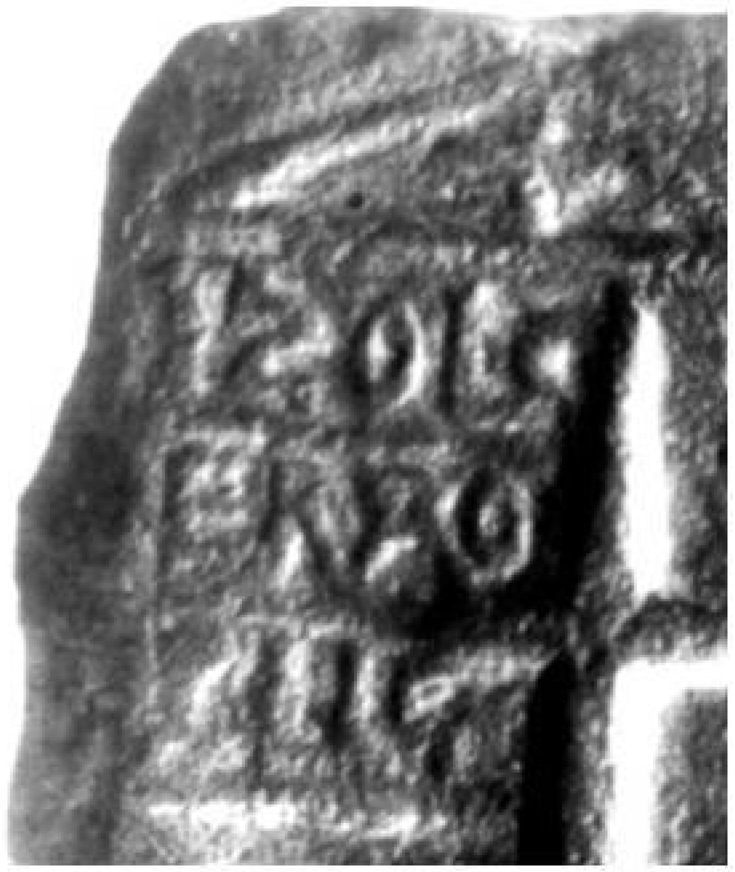


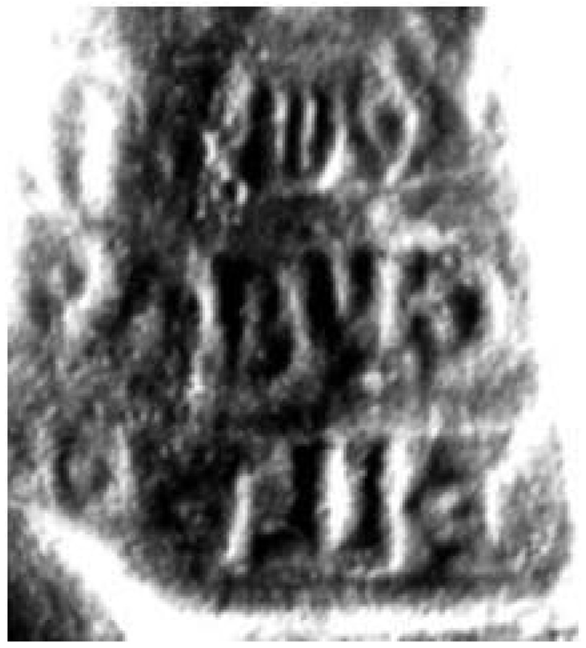


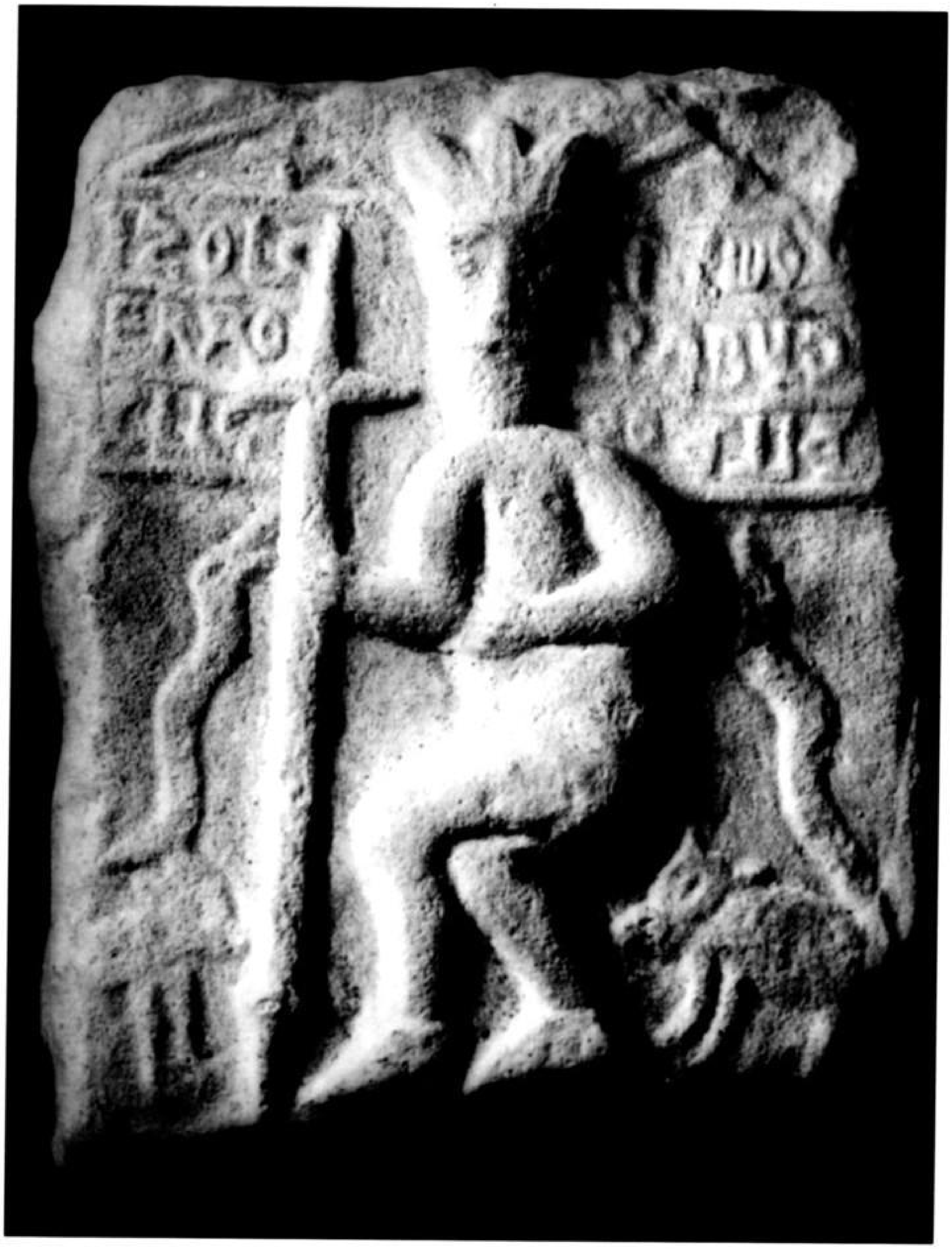
Обр. 52. Каменен модел на юрта от Девня

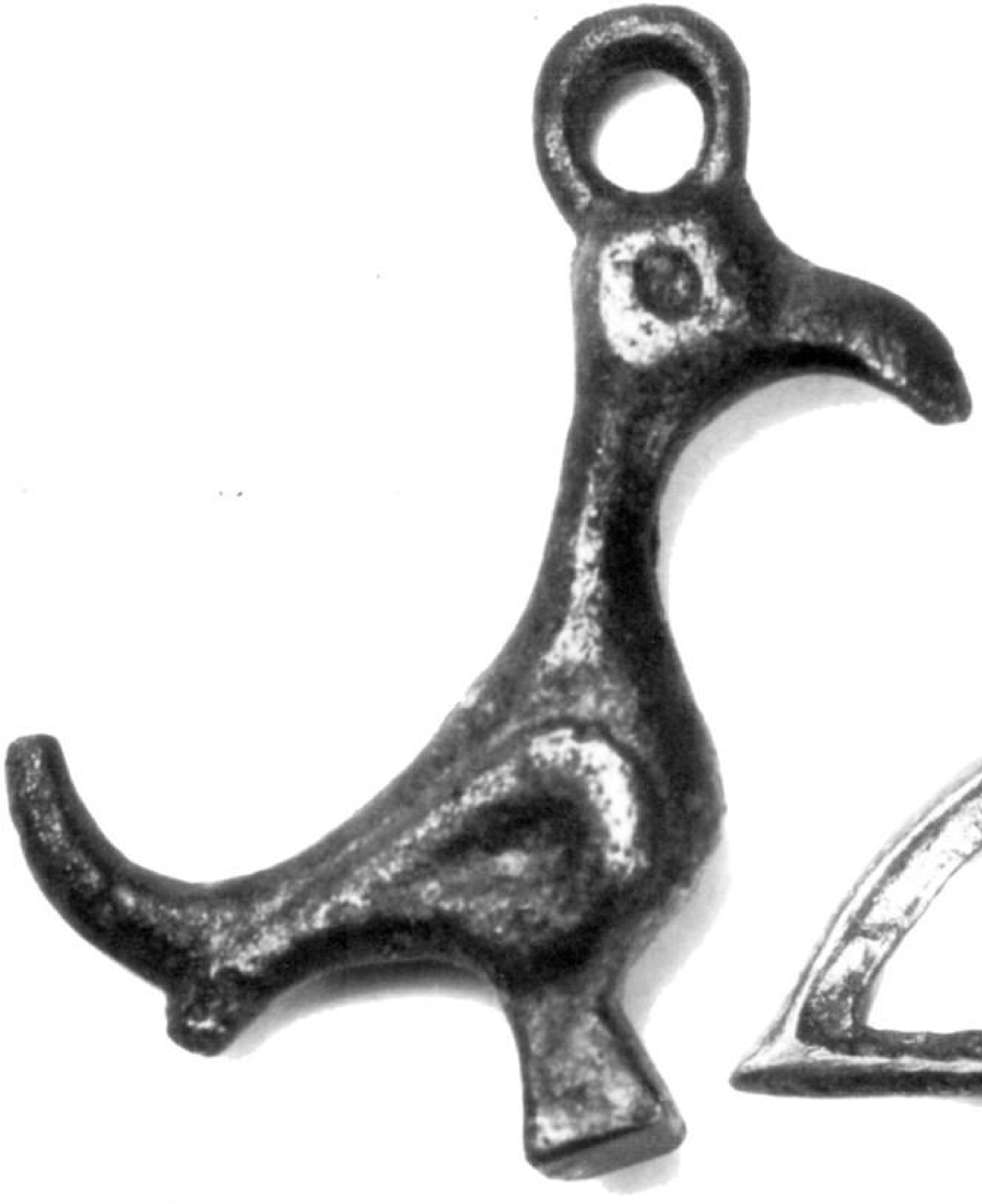


Обр. 53. Рисунки върху каменния модел на юрта от Девня

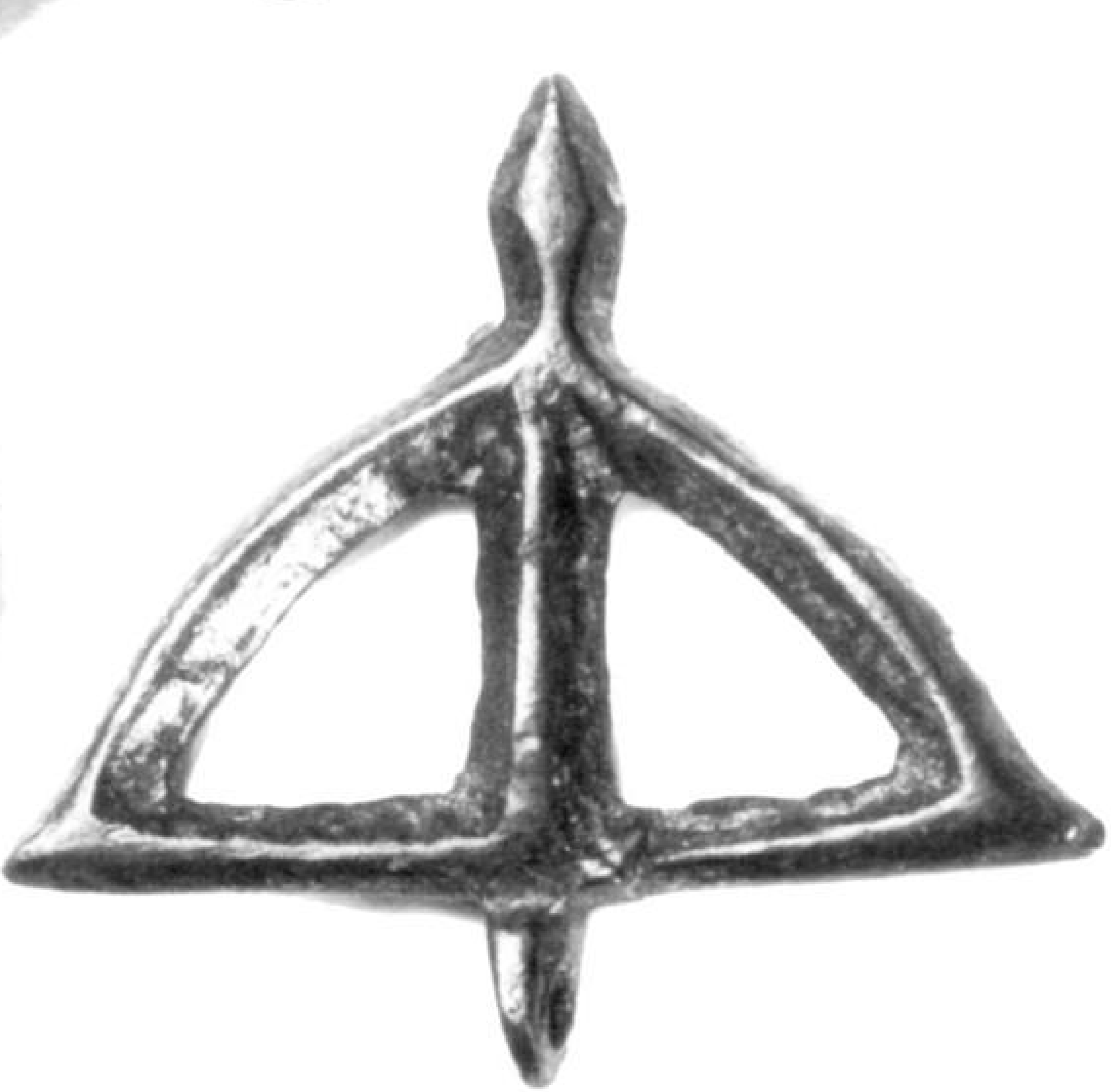




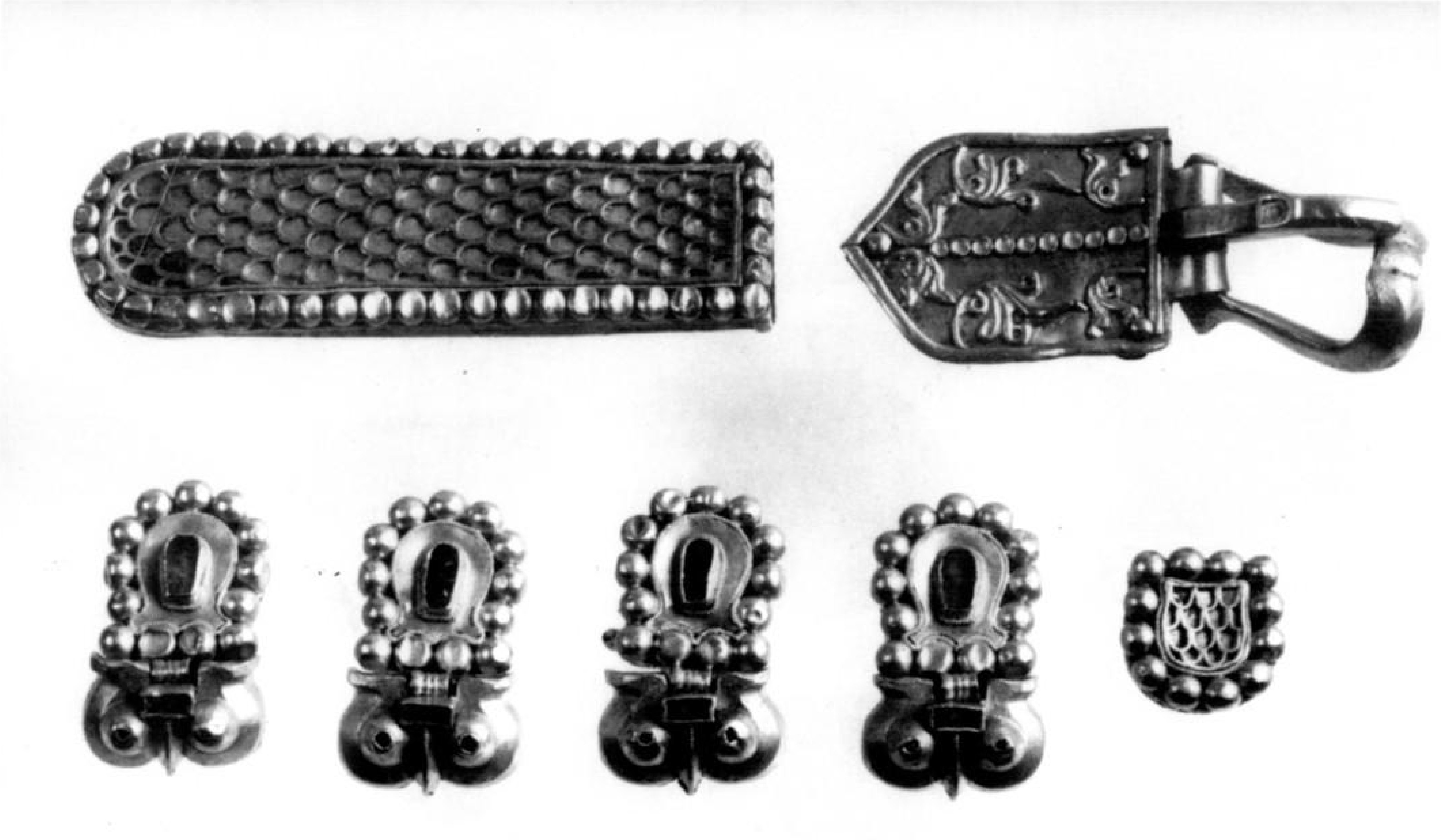




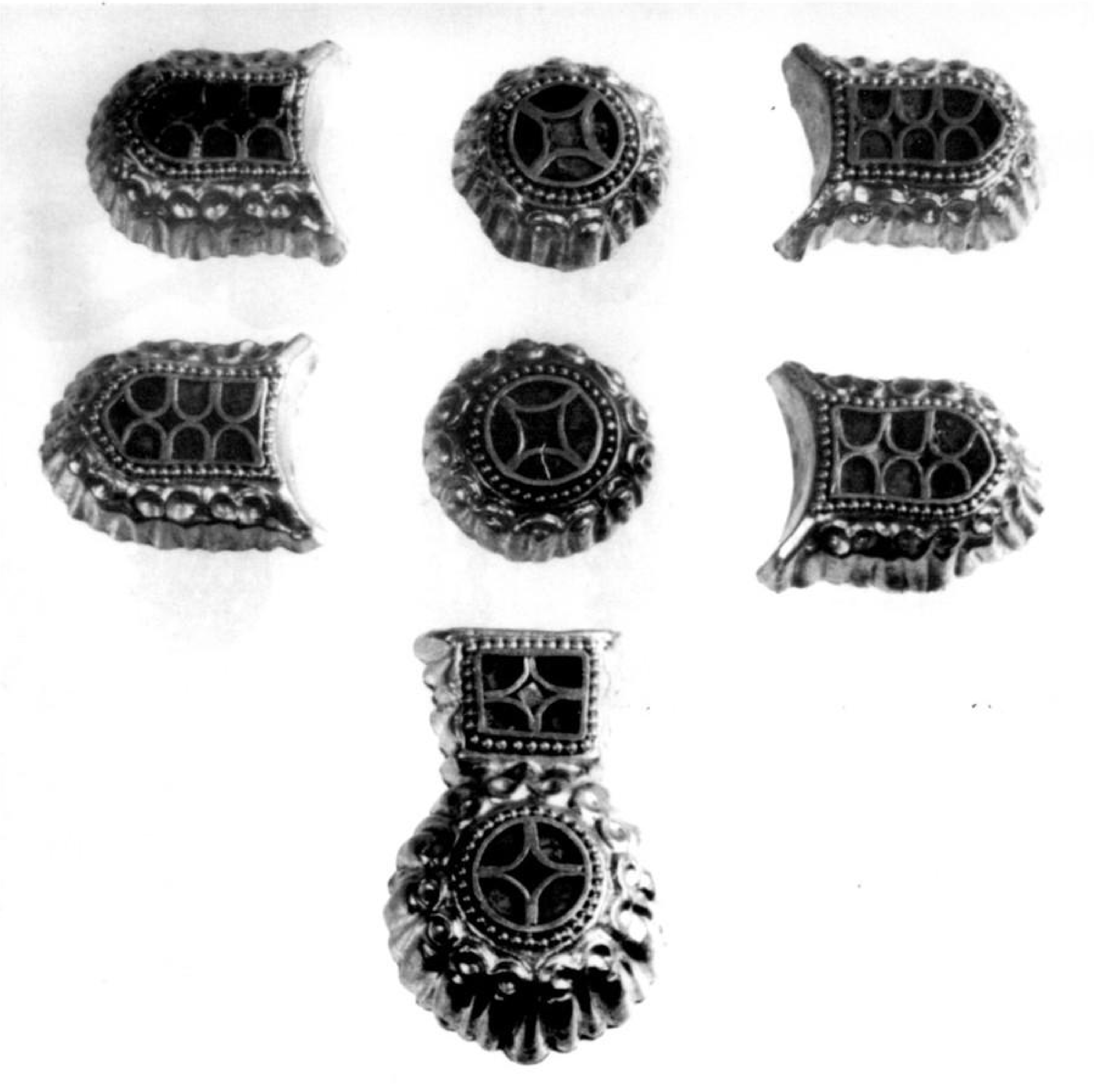
Обр. 55. Амулет с птица от Преслав

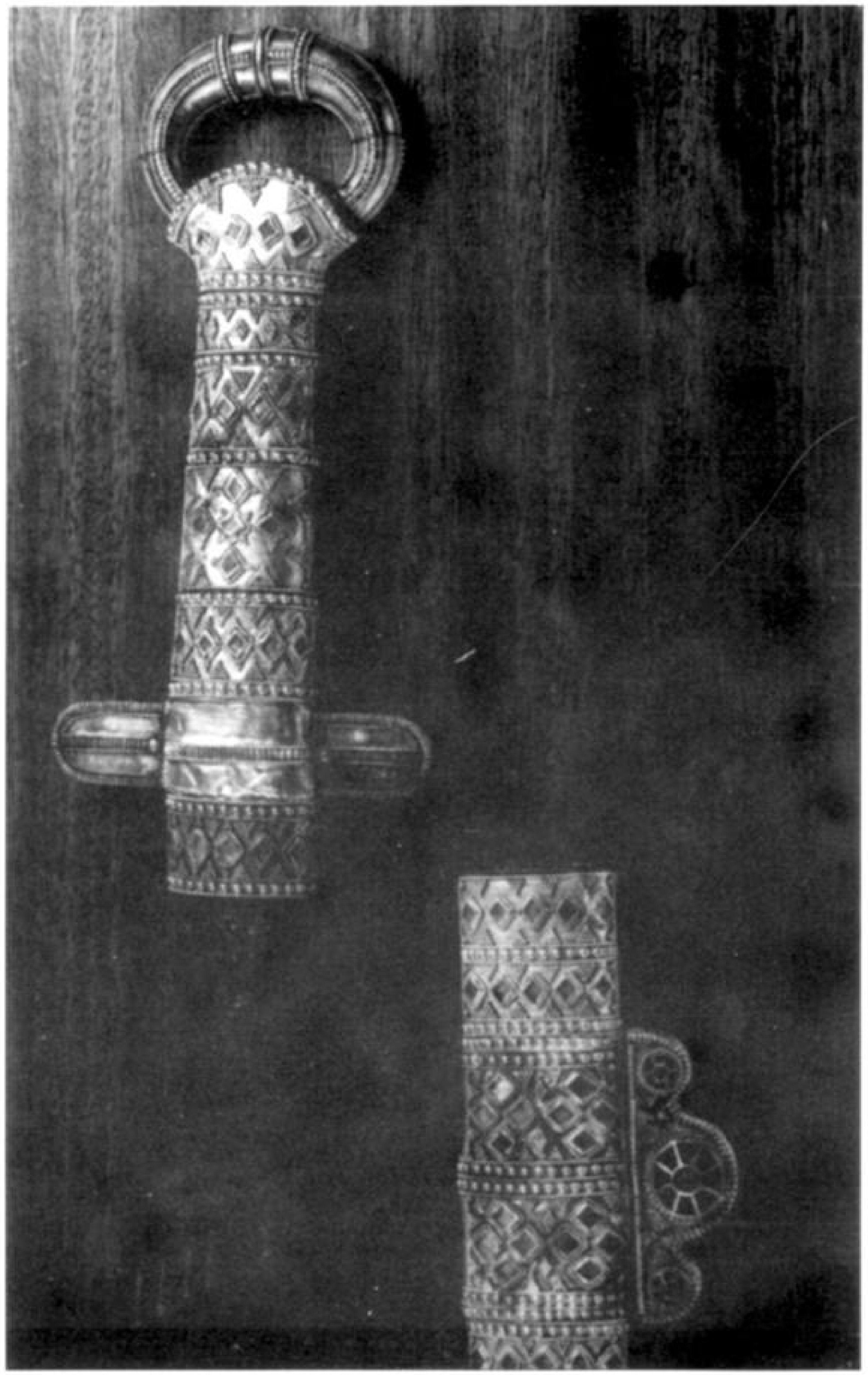


Обр. 56. Метален амулет — лък и стрела

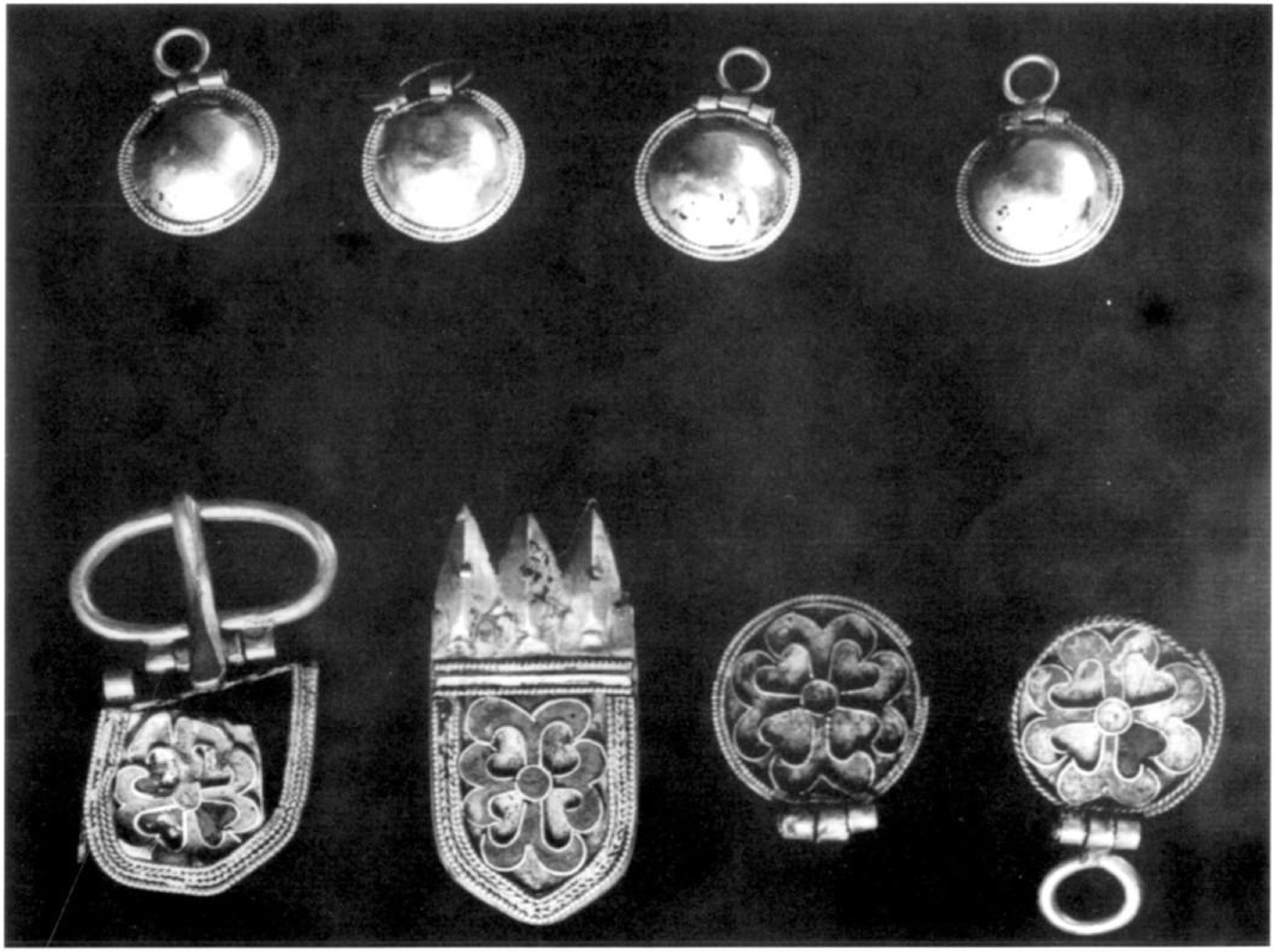


Обр. 57–58. Коланни апликации от гроба на Кубрат

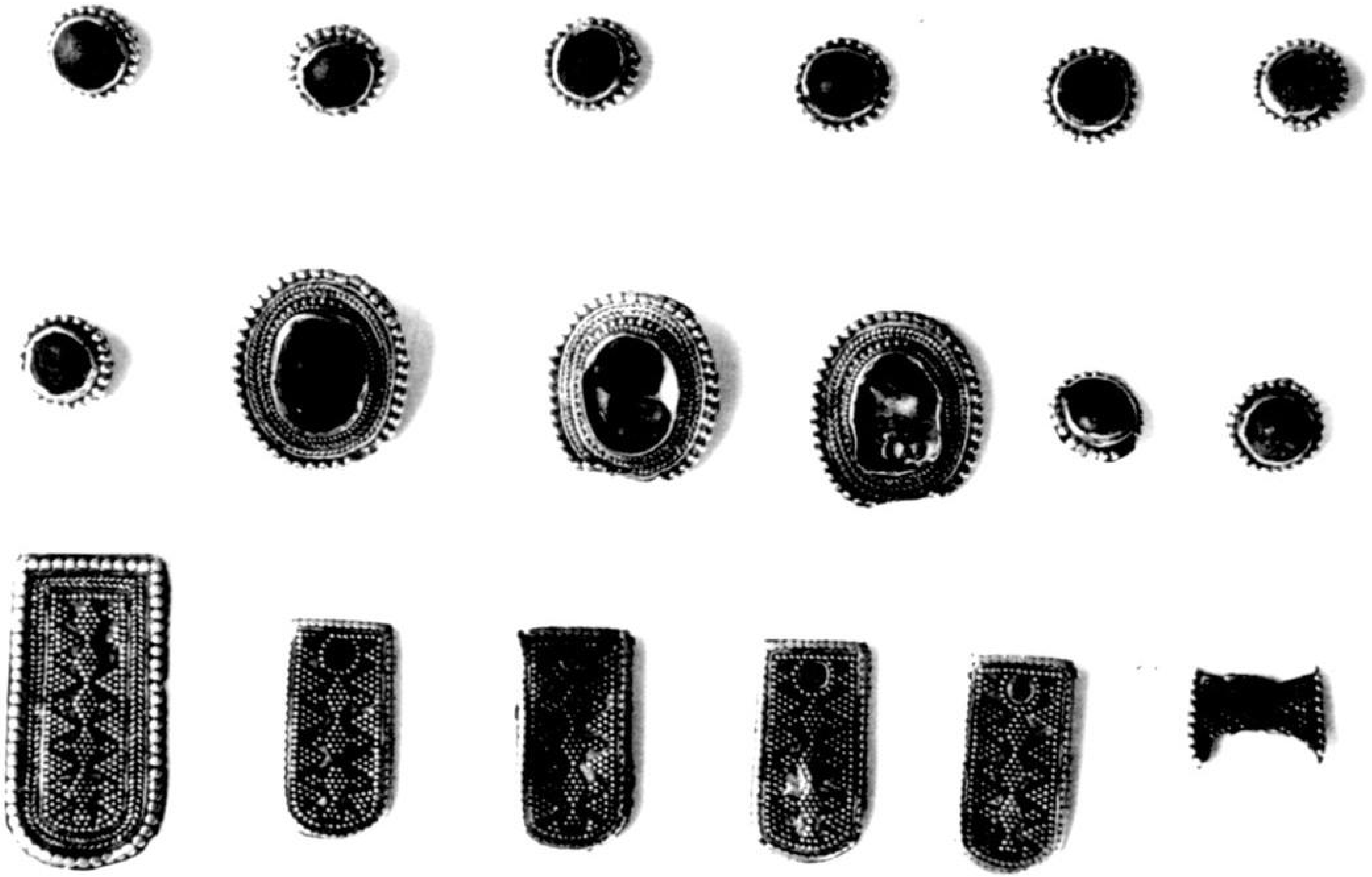




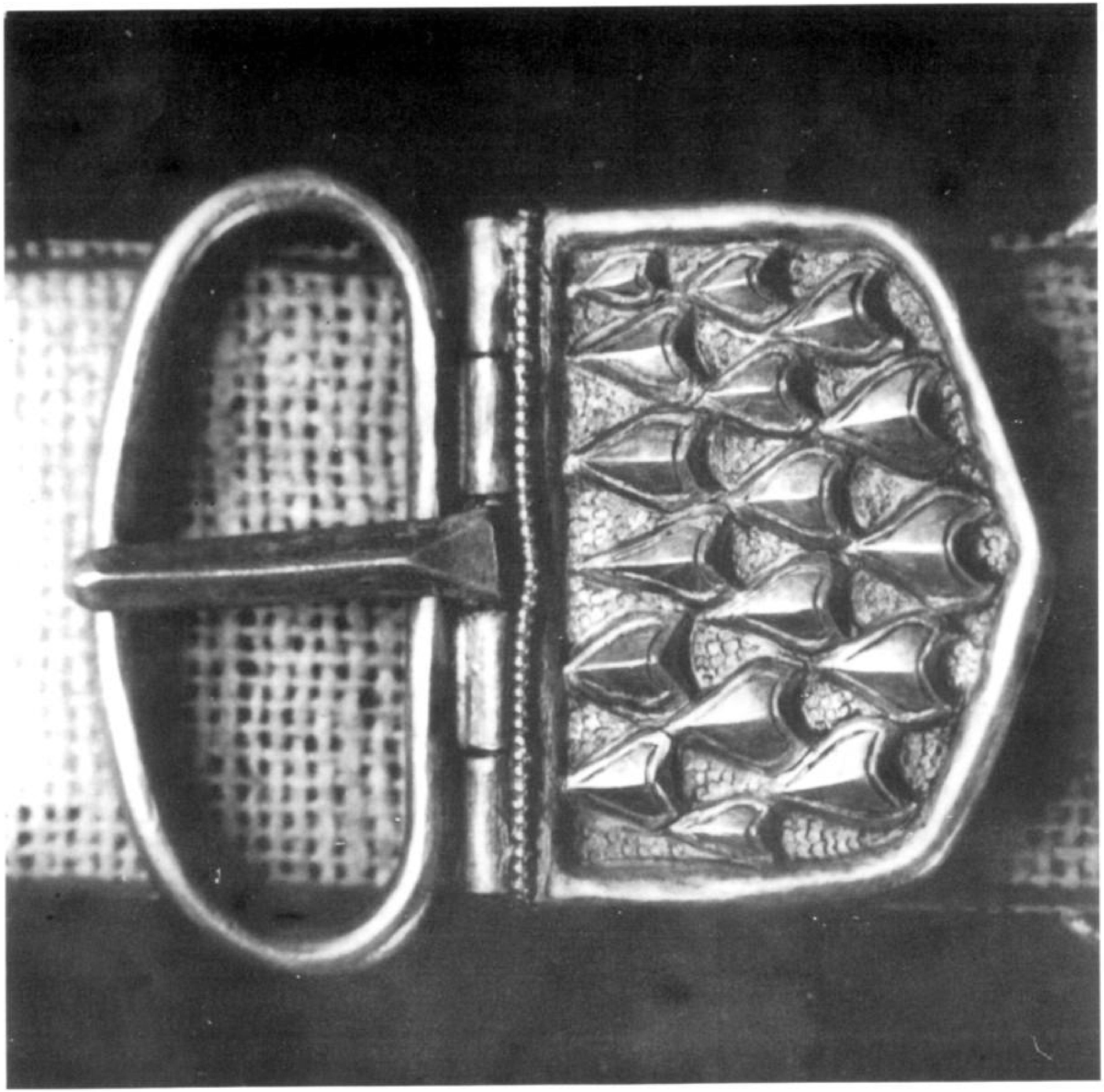
Обр. 59. Сабя от гроба на Кубрат



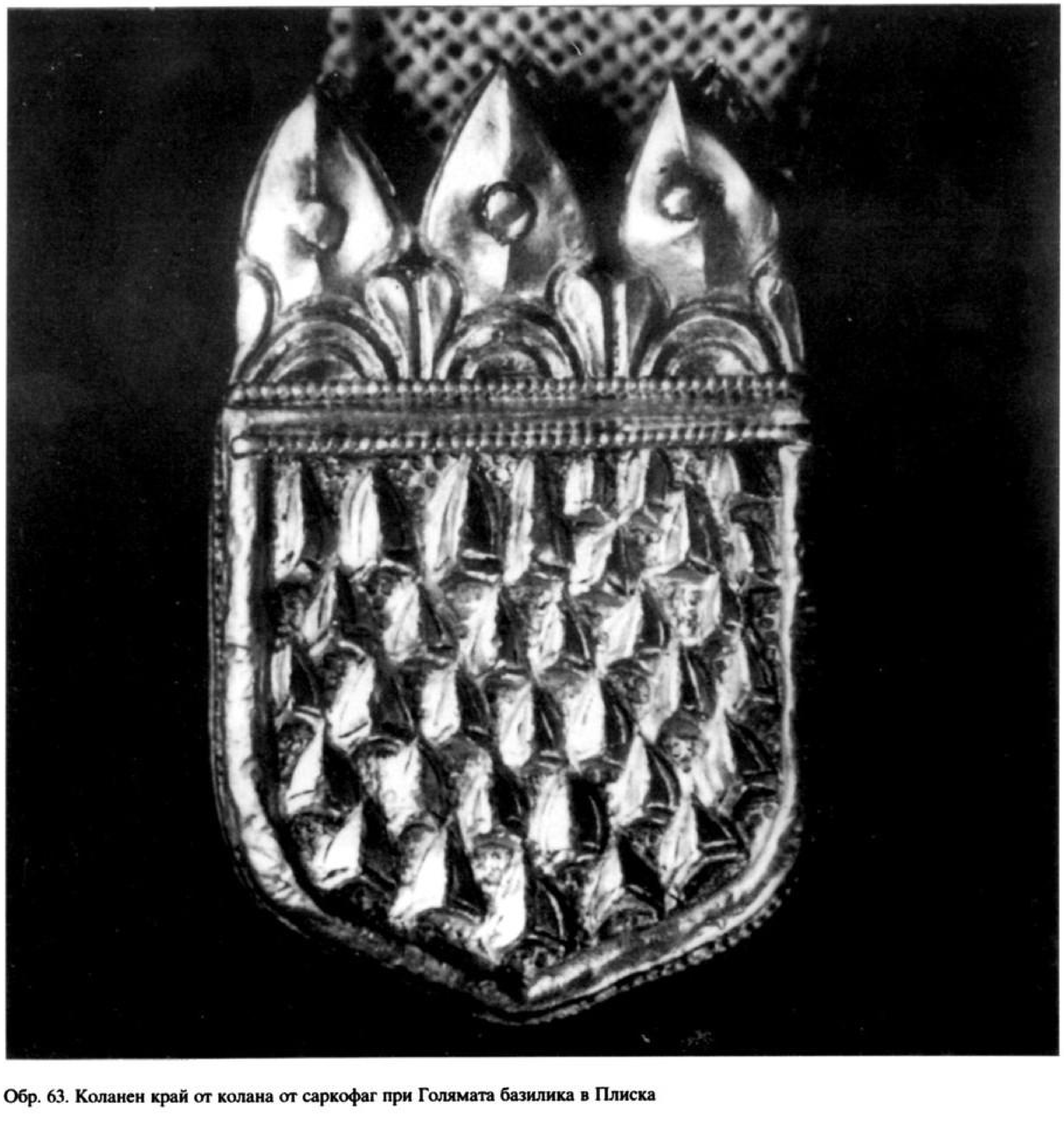
Обр. 60. Първи коланен накит от Мадара



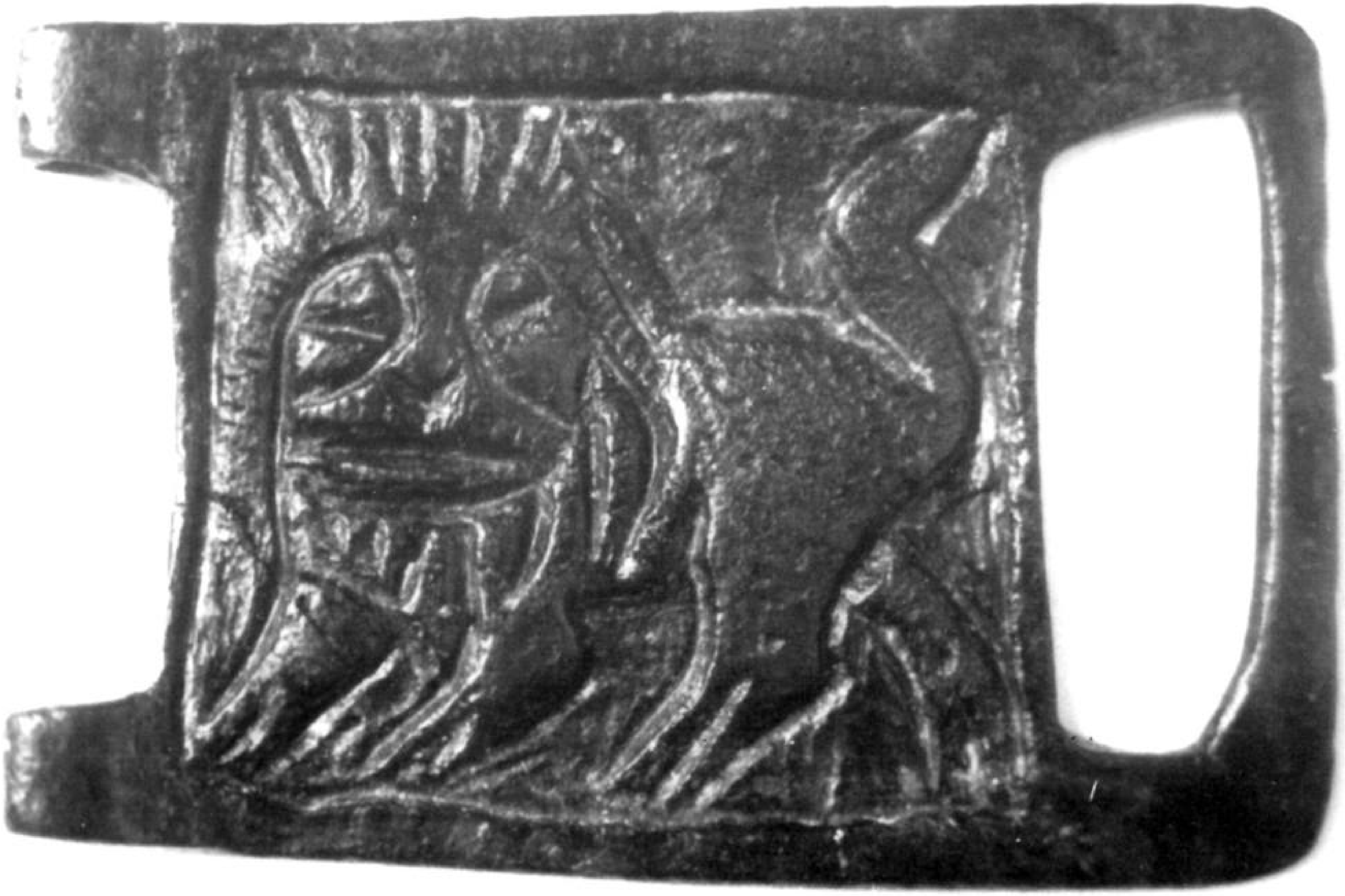
Обр. 61.Втори коланен накит от Мадара



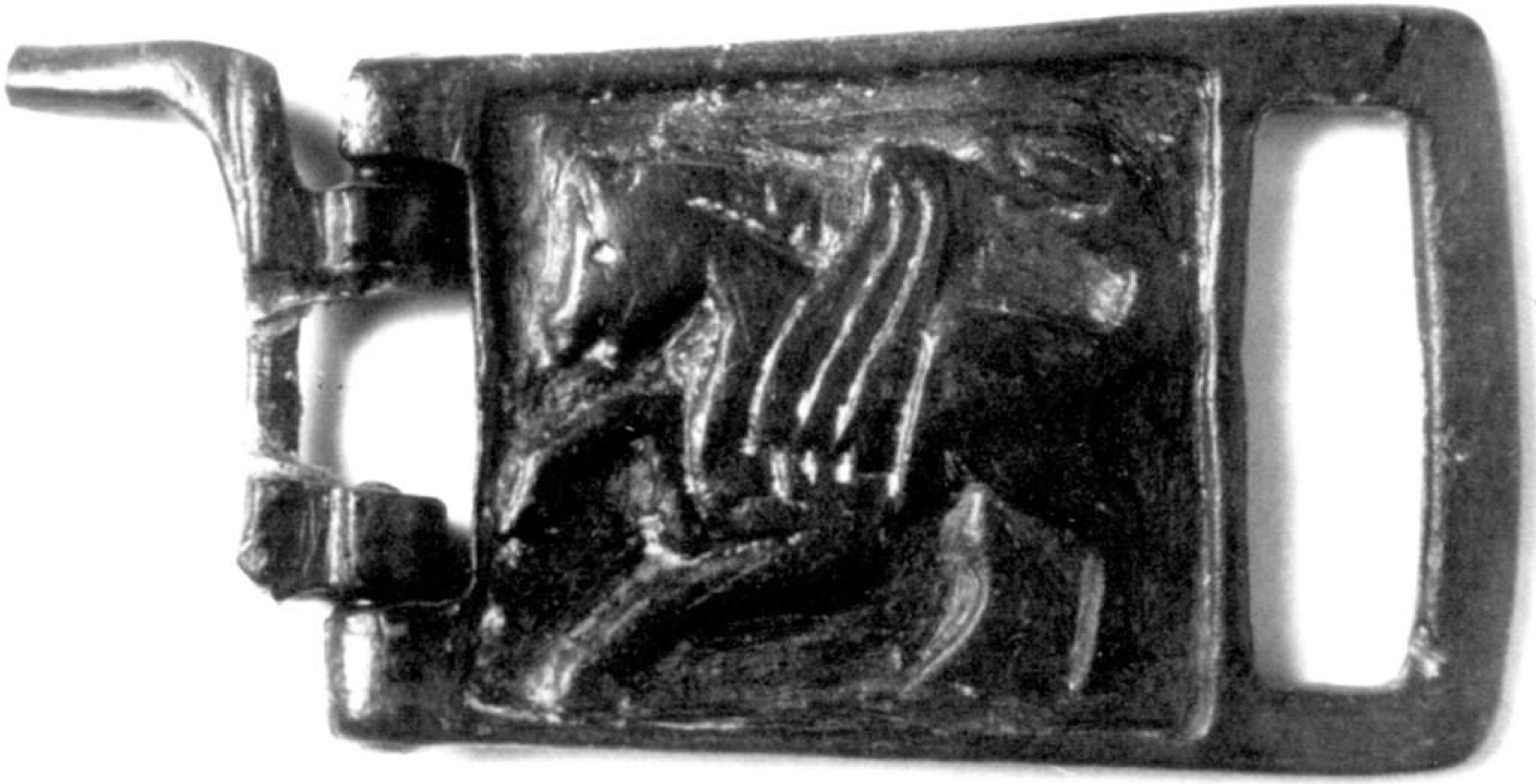
Обр. 62. Тока от колан от саркофаг при Голямата базилика — Плиска



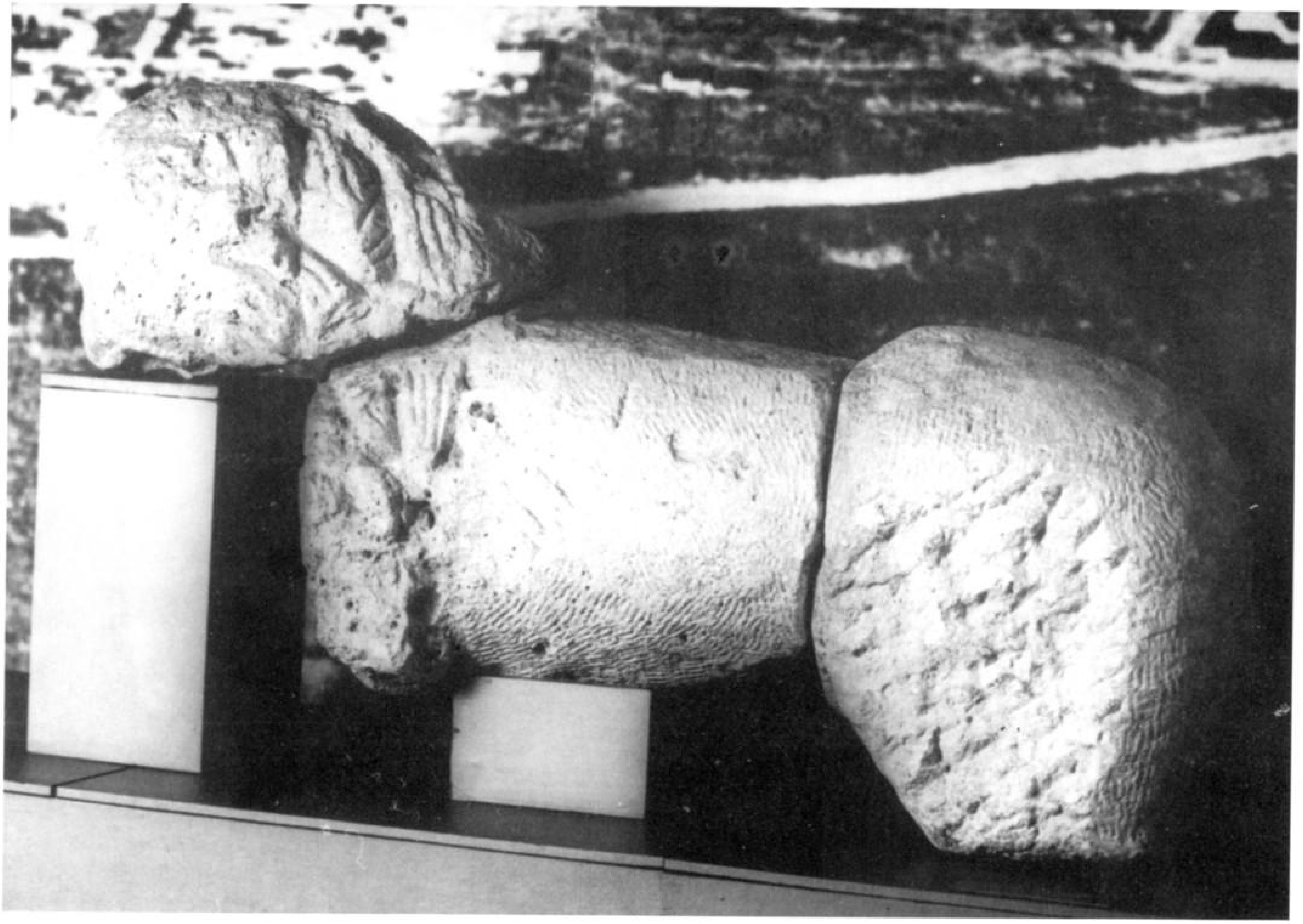
Обр. 63. Коланен край от колана от саркофаг при Голямата базилика в Плиска



Обр. 64. Тока с лъв от Плиска (средиземноморски тип)

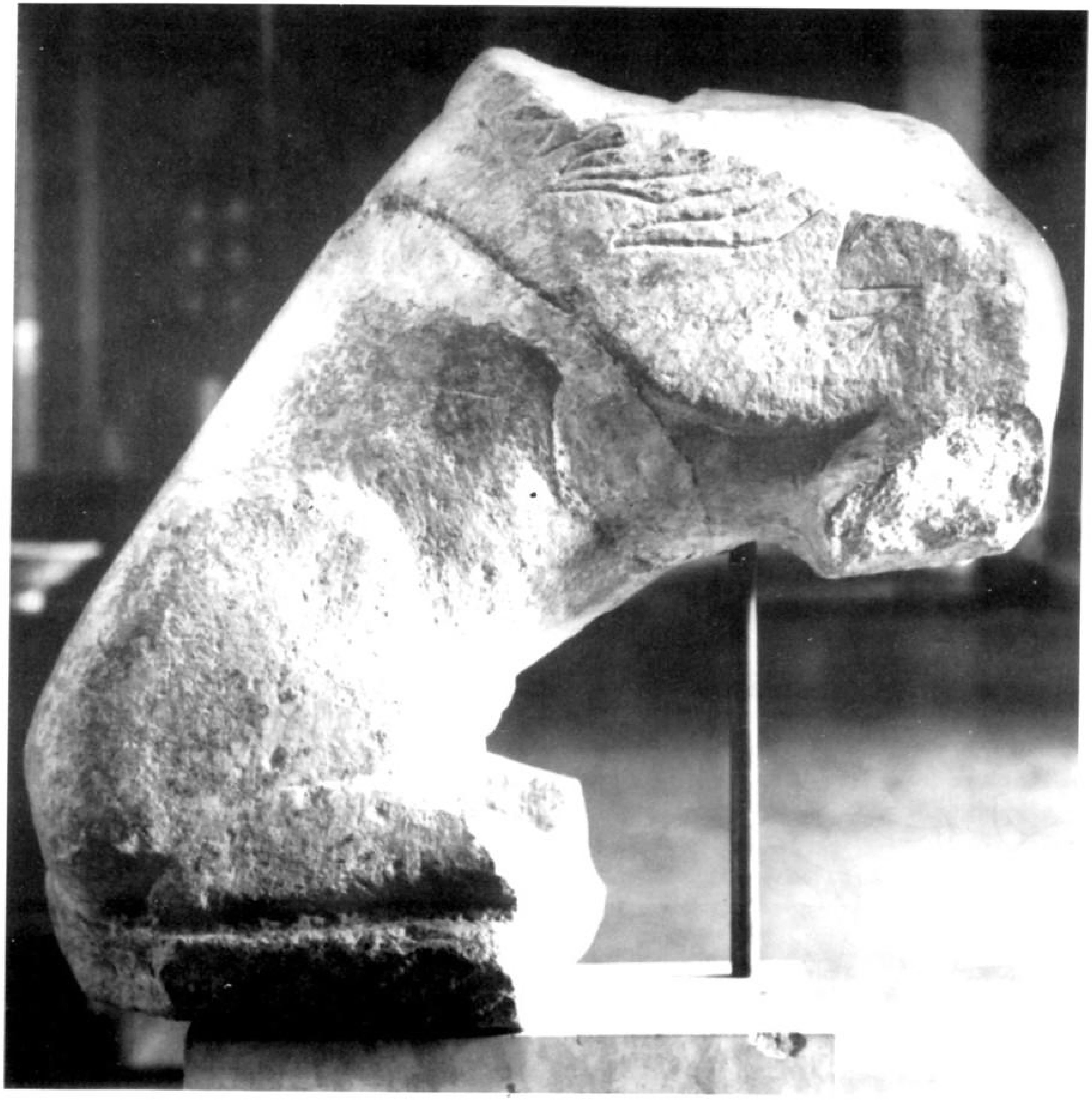


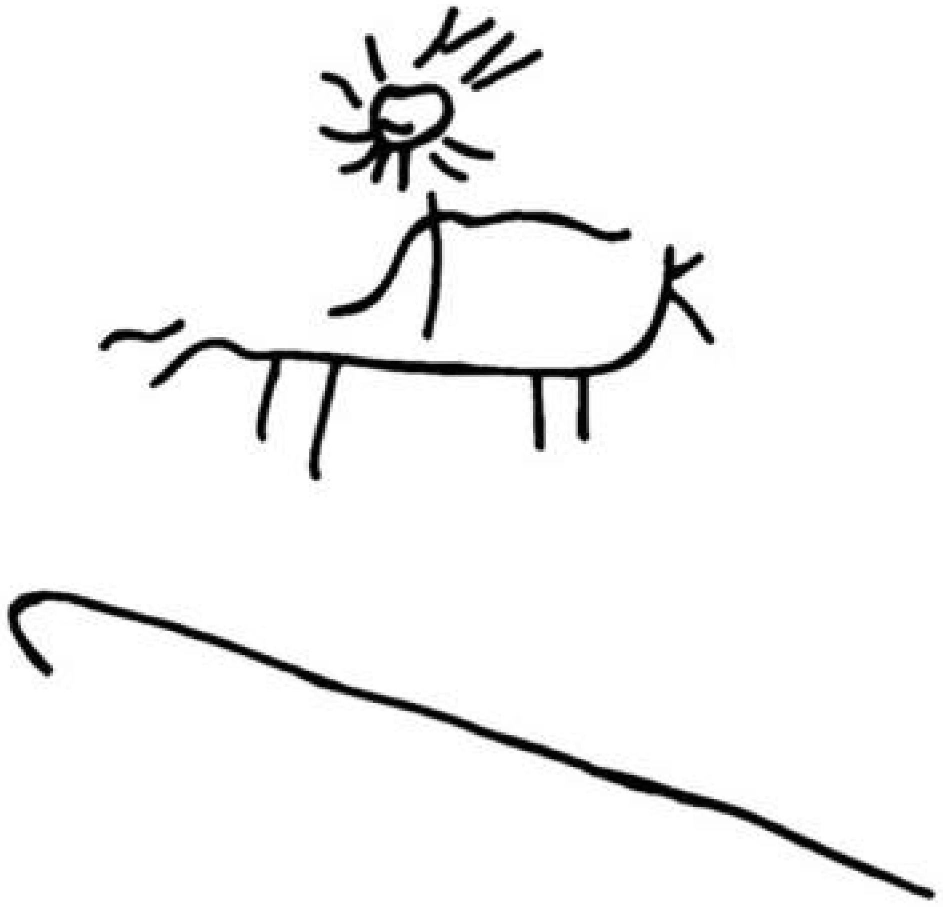
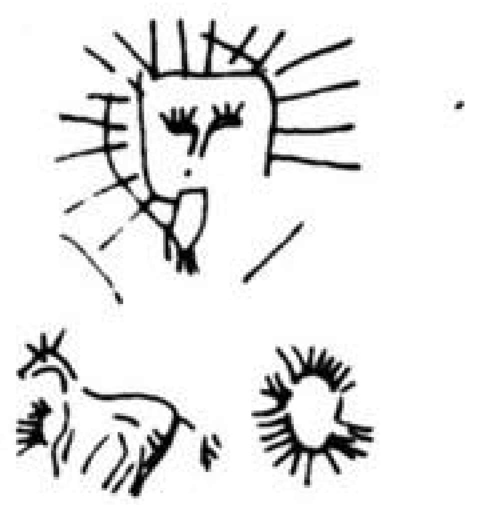
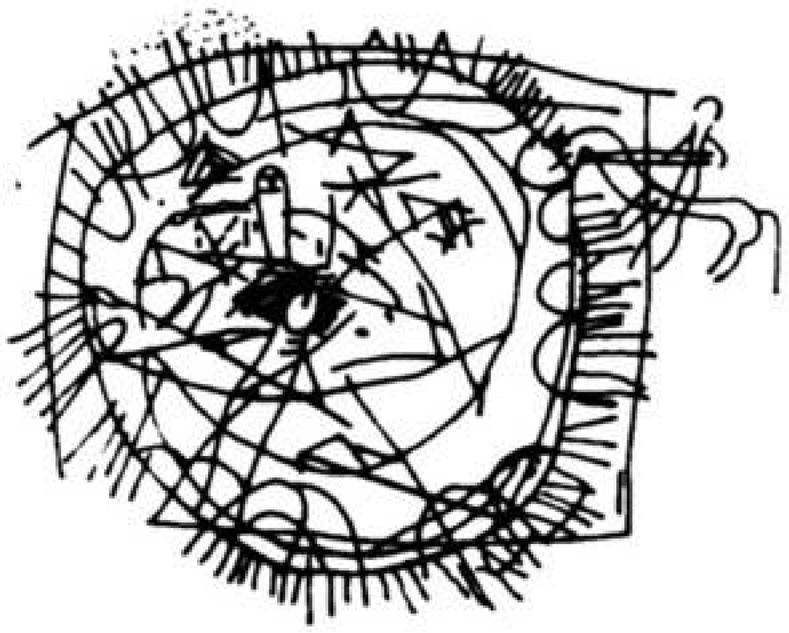
Обр. 65. Тока с пегас от Велико Търново (средиземноморски тип)



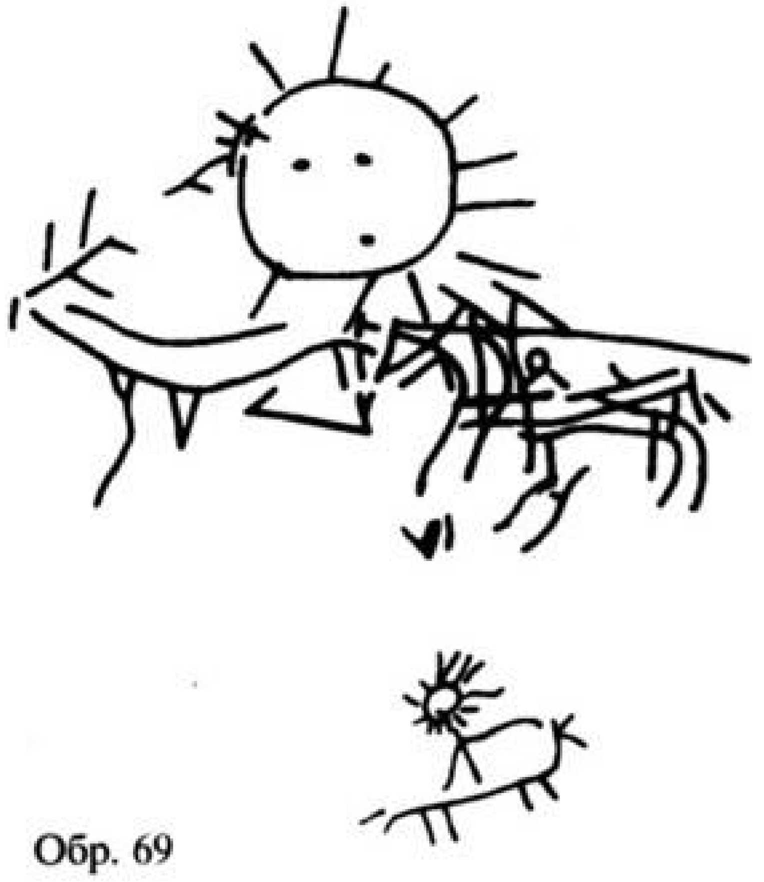
Обр. 66. Скулптура на лъв от Плиска

Обр. 67 Скулптура на лъв от аула на Омуртаг край Чаталар

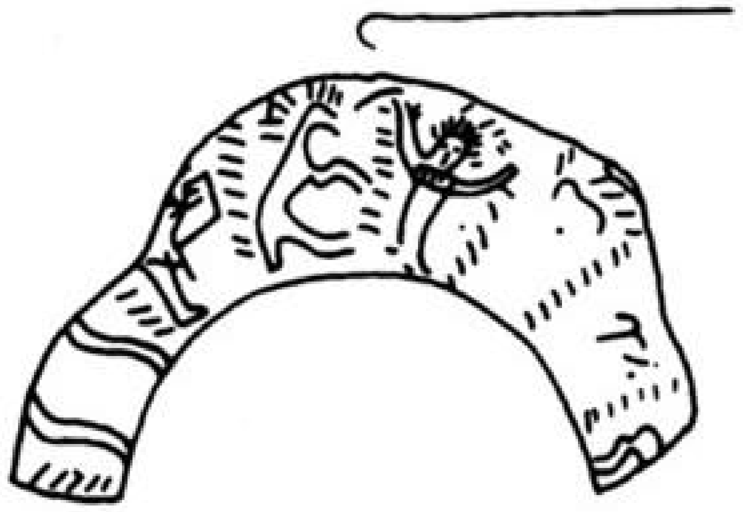
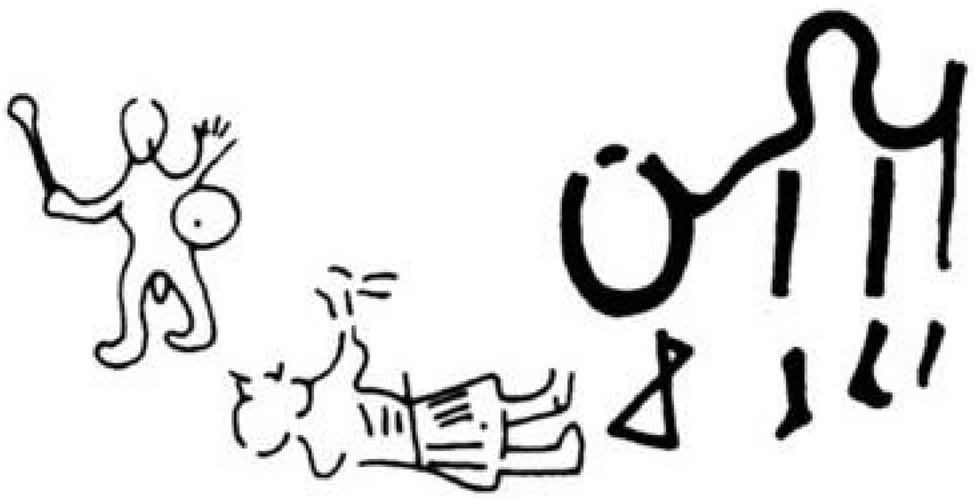
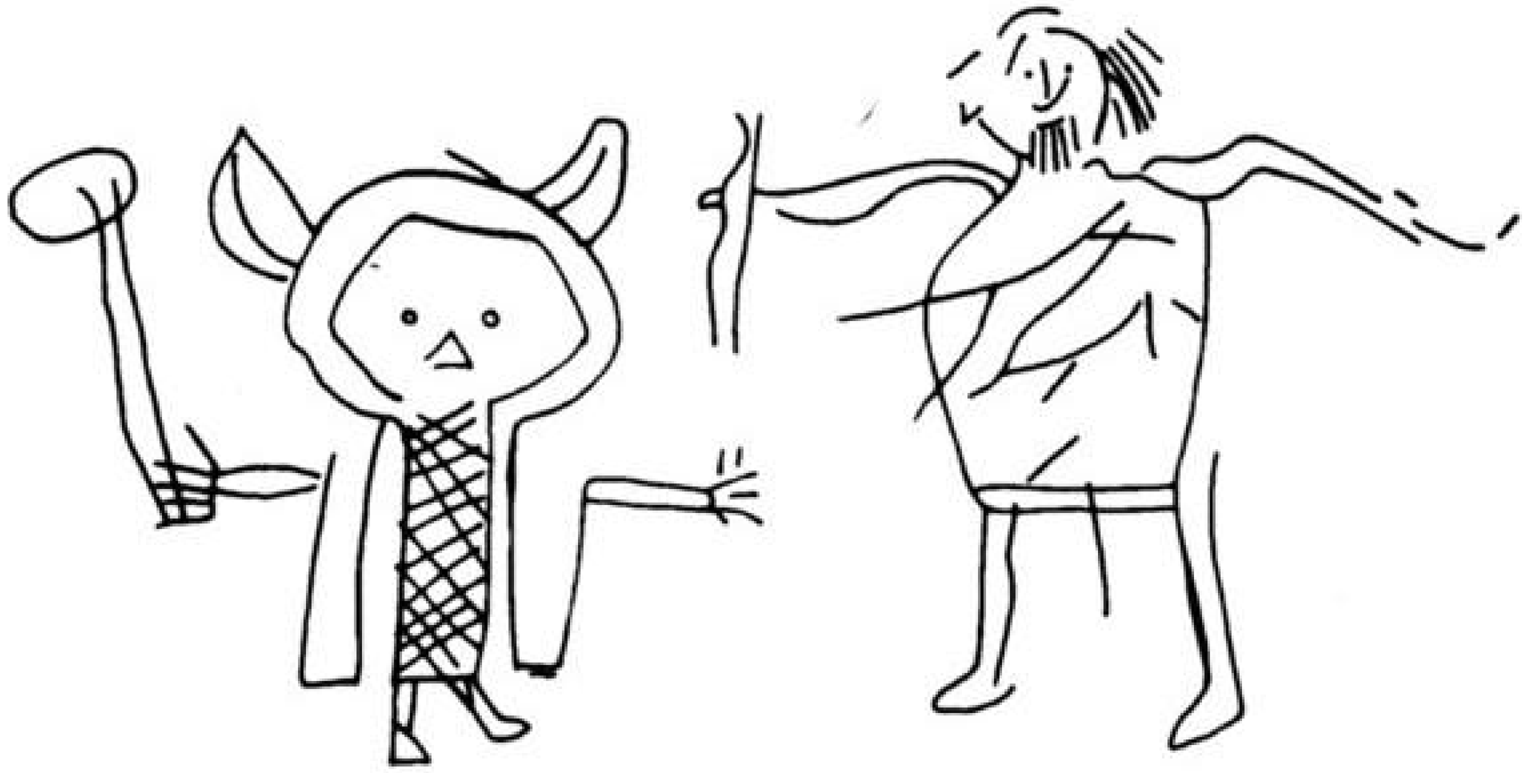


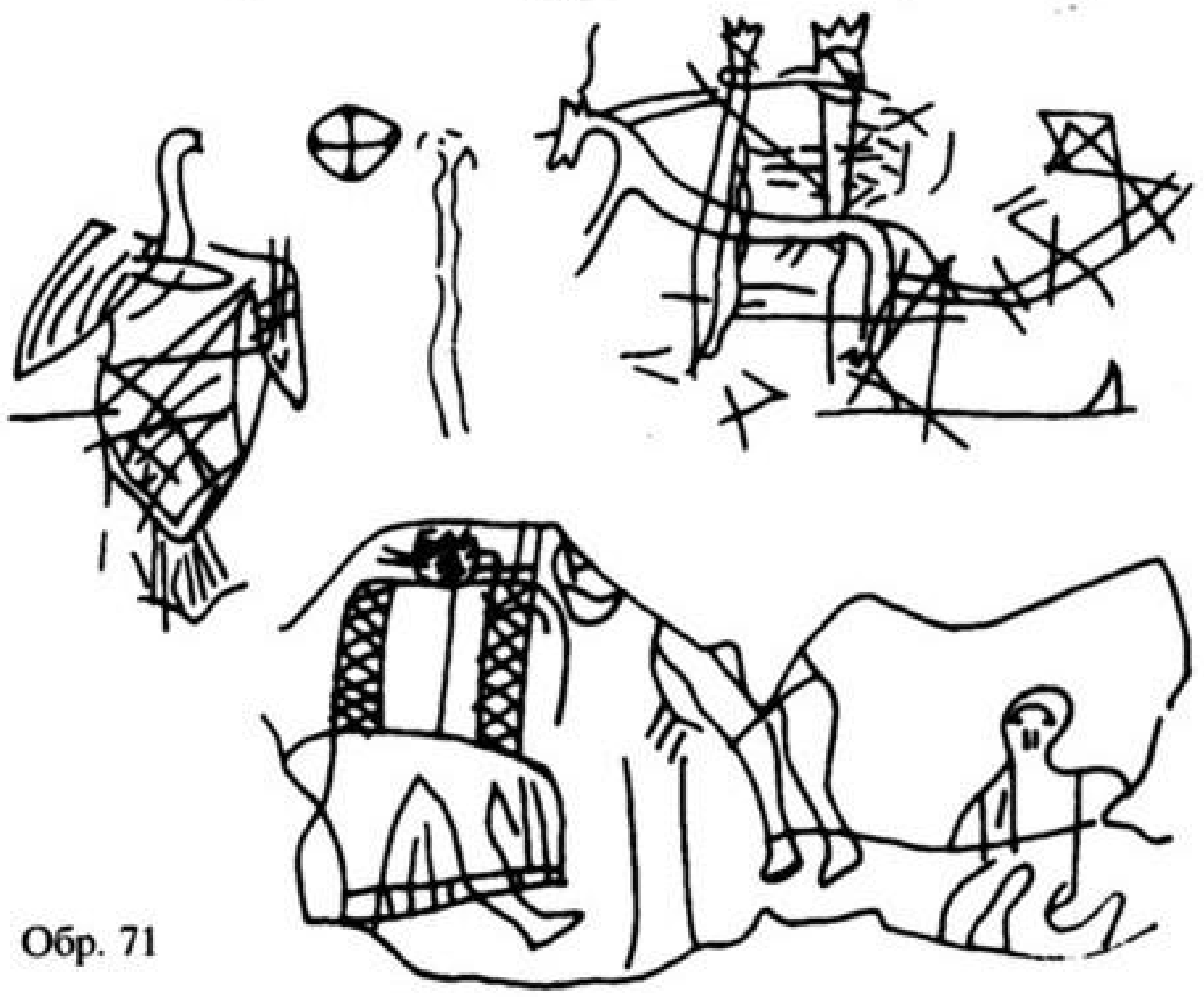
Обр. 68



Обр. 69

Обр. 70



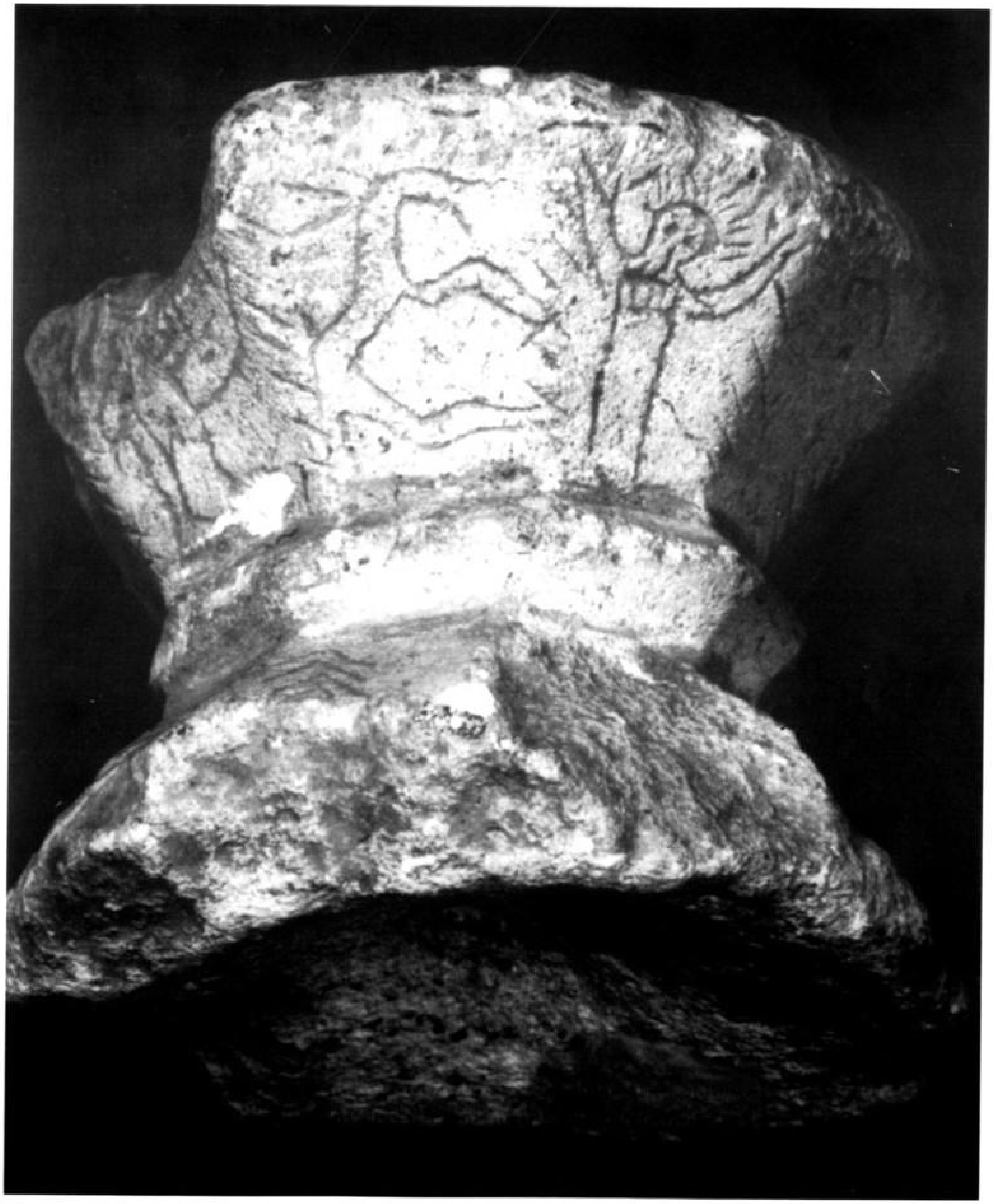
Обр. 71

Обр. 68. Рисунка на конник с глава-слънце от Велики Преслав

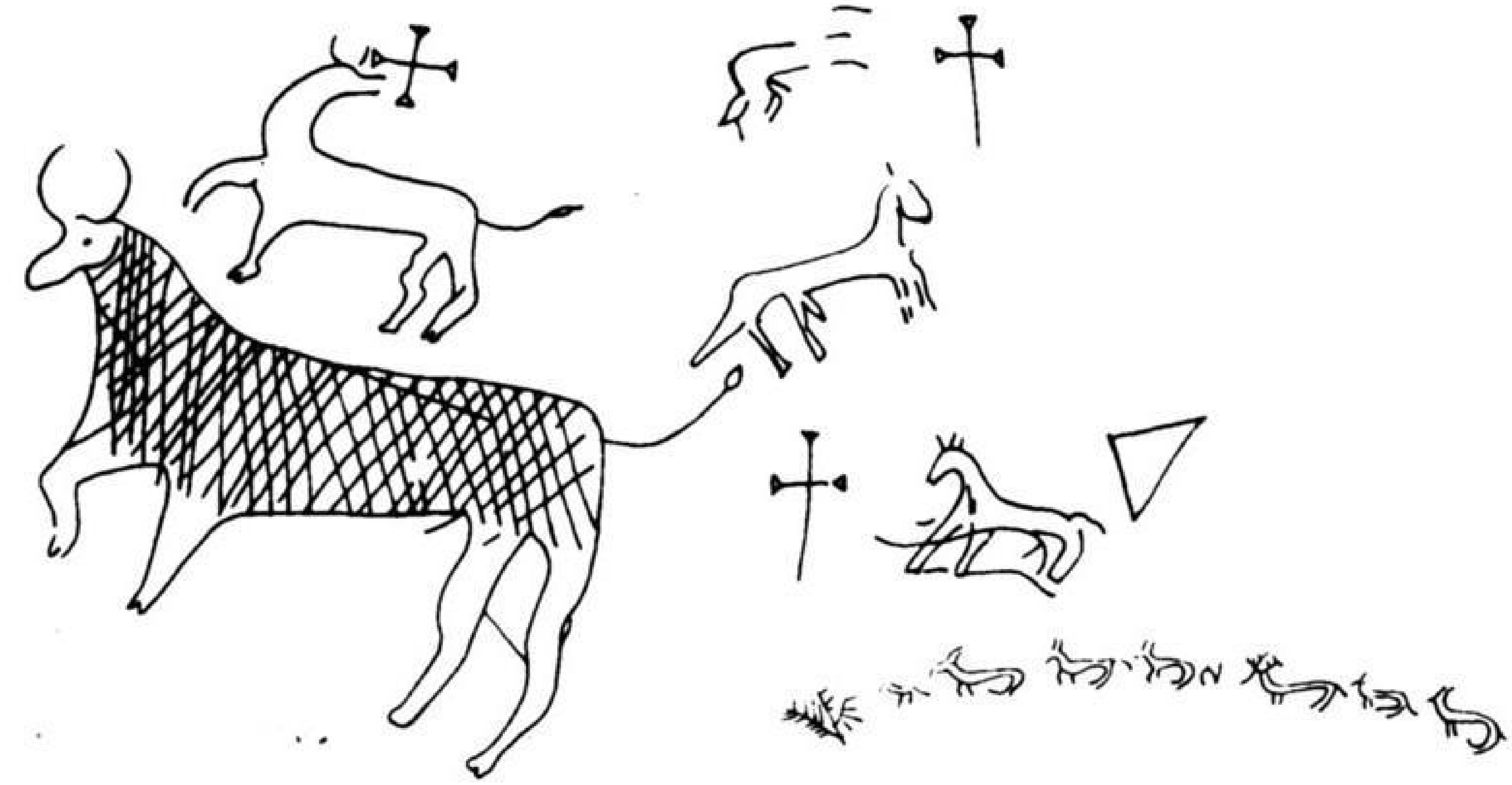
Обр. 69. Рисунки-графити със соларни символи от ЗКС в Плиска, саркофаг № 4 от Голямата базилика в Плиска и конник-слънце от Преслав

Обр. 70 Рисунки-графити с шамански изображения от Горталово, Мадара, Преслав

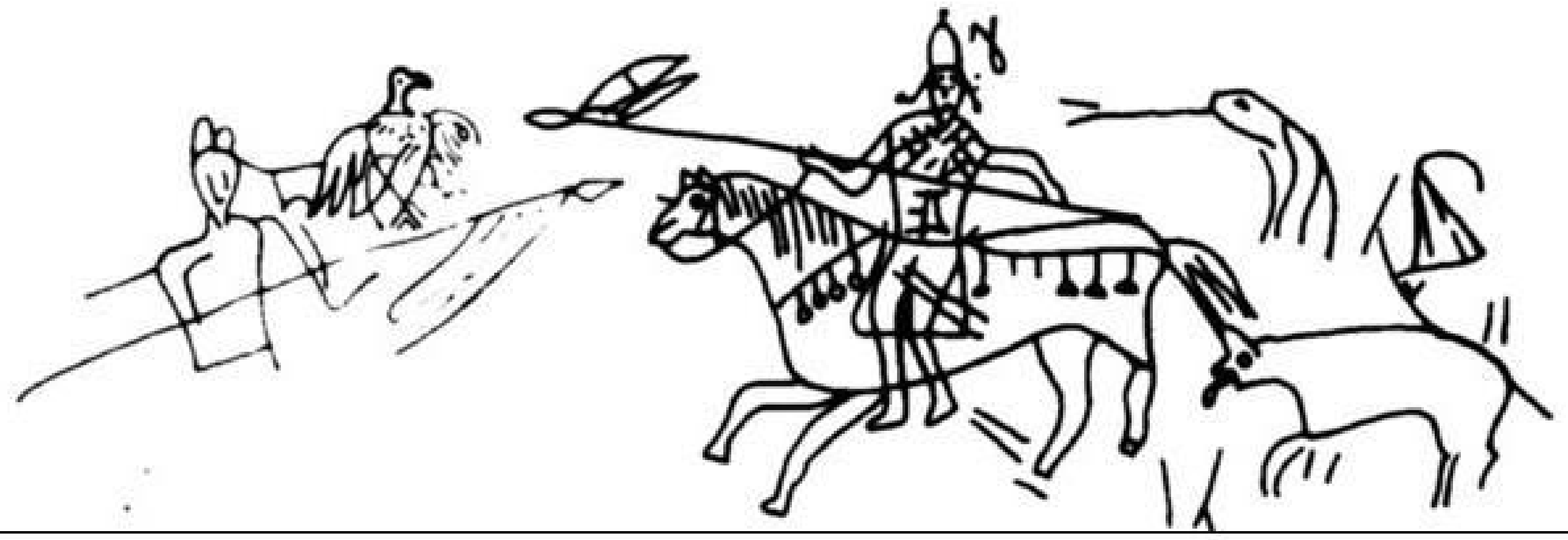
Обр. 71 Рисунки-графити с шамански изображения от Търговище, ЗКС в Плиска, модела на юрта от Девня, Преслав и Плиска



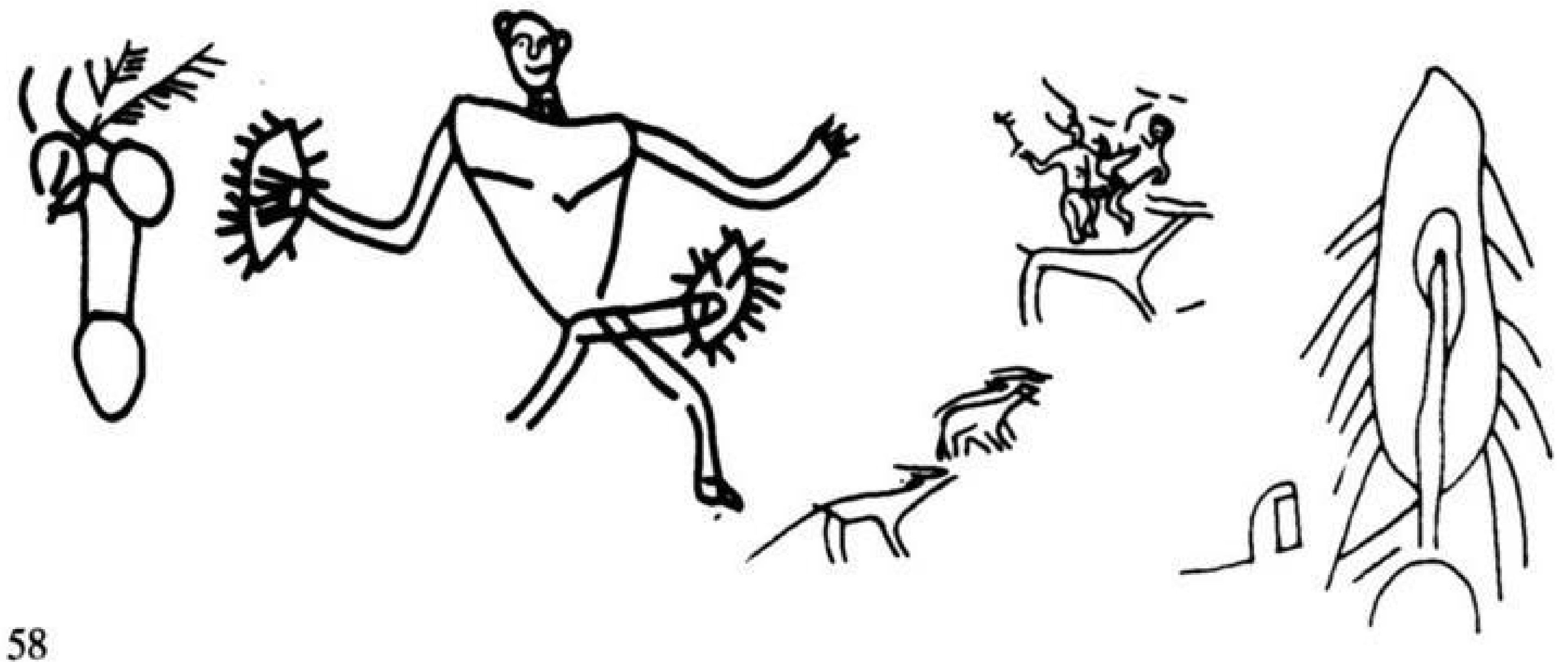
Обр. 72 Каменен свещник с шамански изображения от Търговище



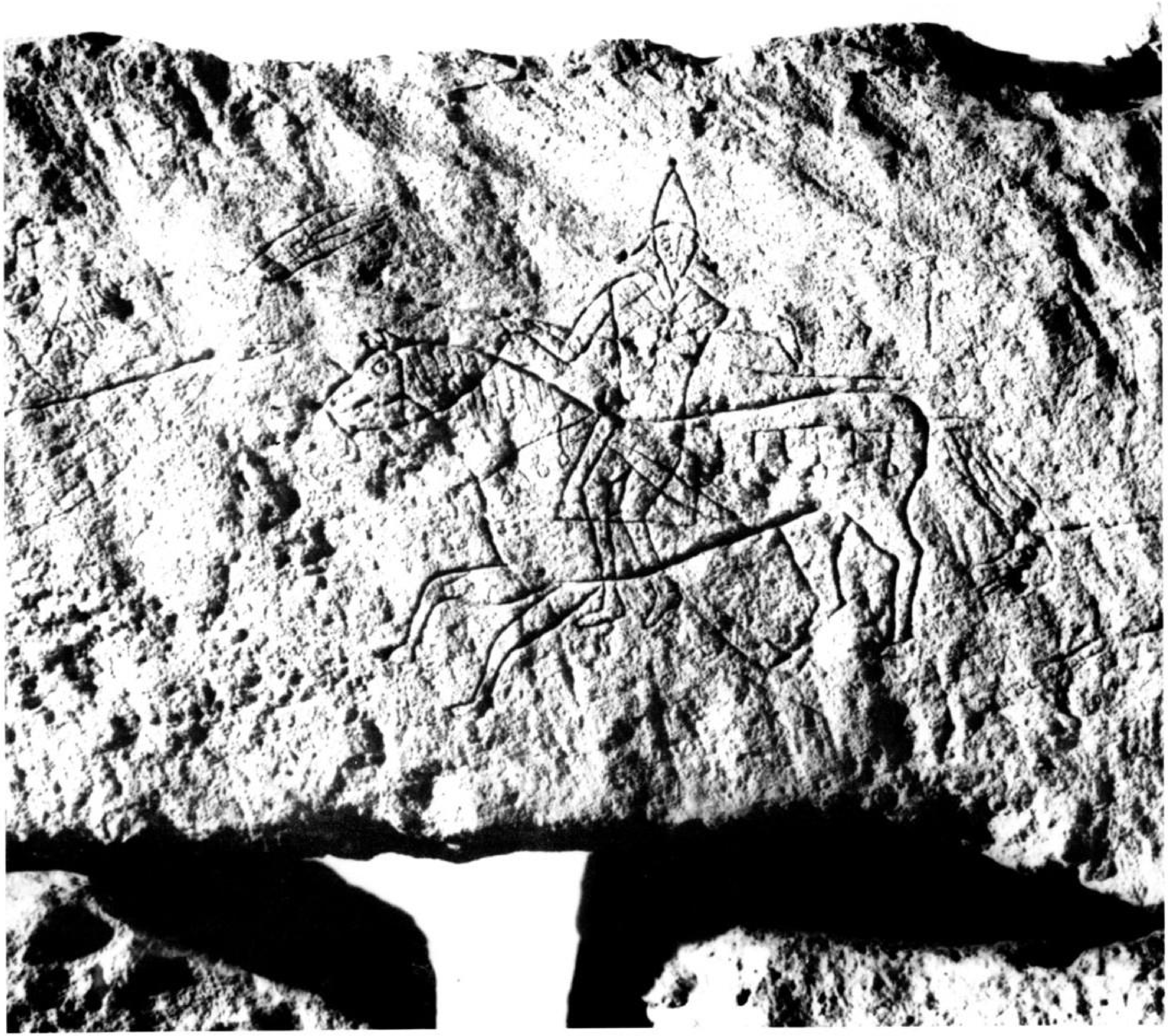
Обр. 73. Рисунки-графити с животни и кръст, символична еротична сцена, фриз от ведрото от Вокил

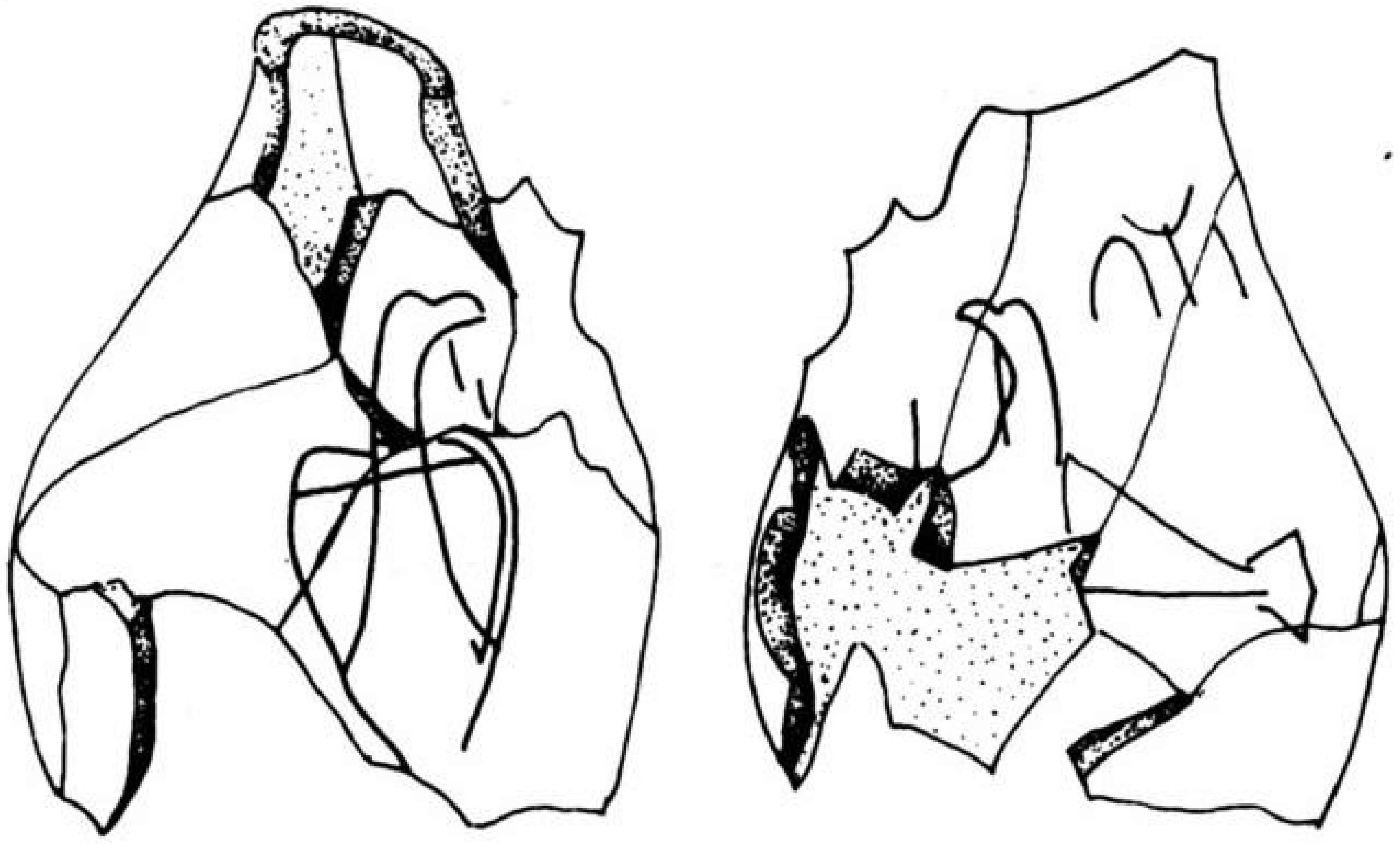


Обр. 74 Рисунки-графити: Преславски конник, еротични сцени от Преслав

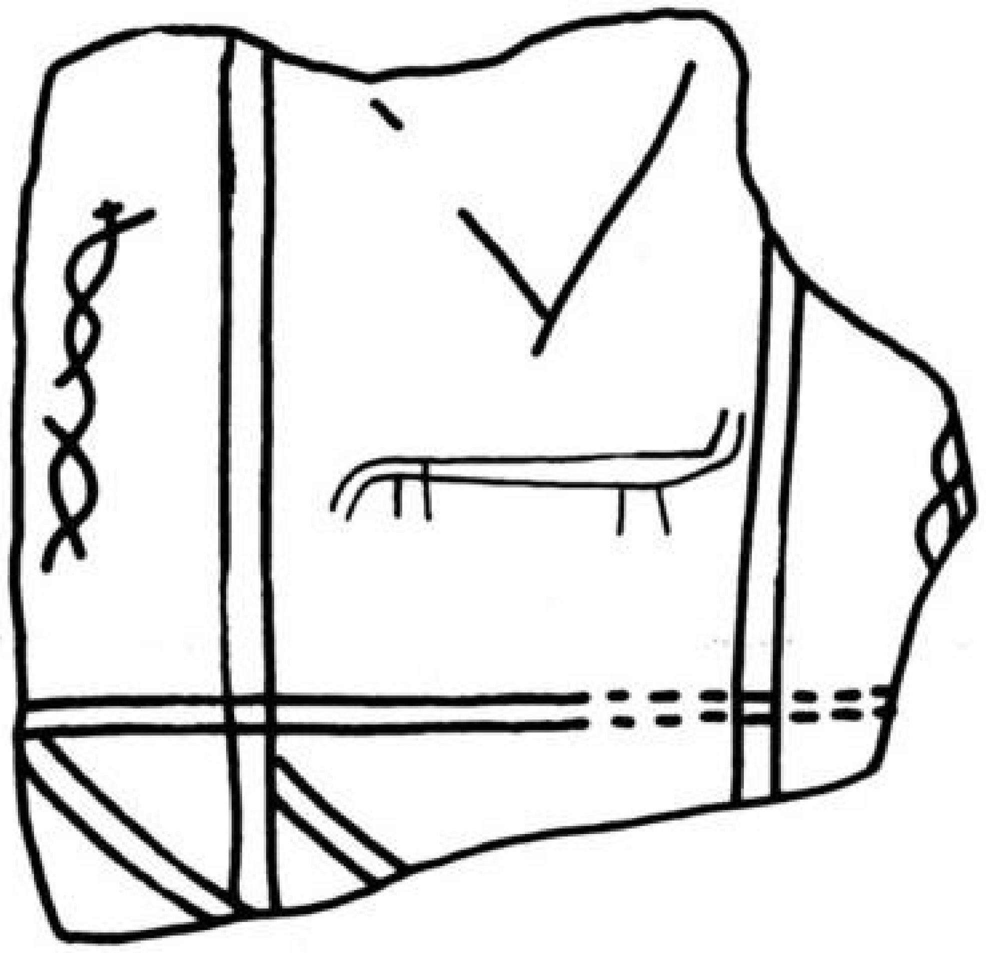


Обр. 75. Каменен блок с рисунка-графит, т.нар. Преславски конник

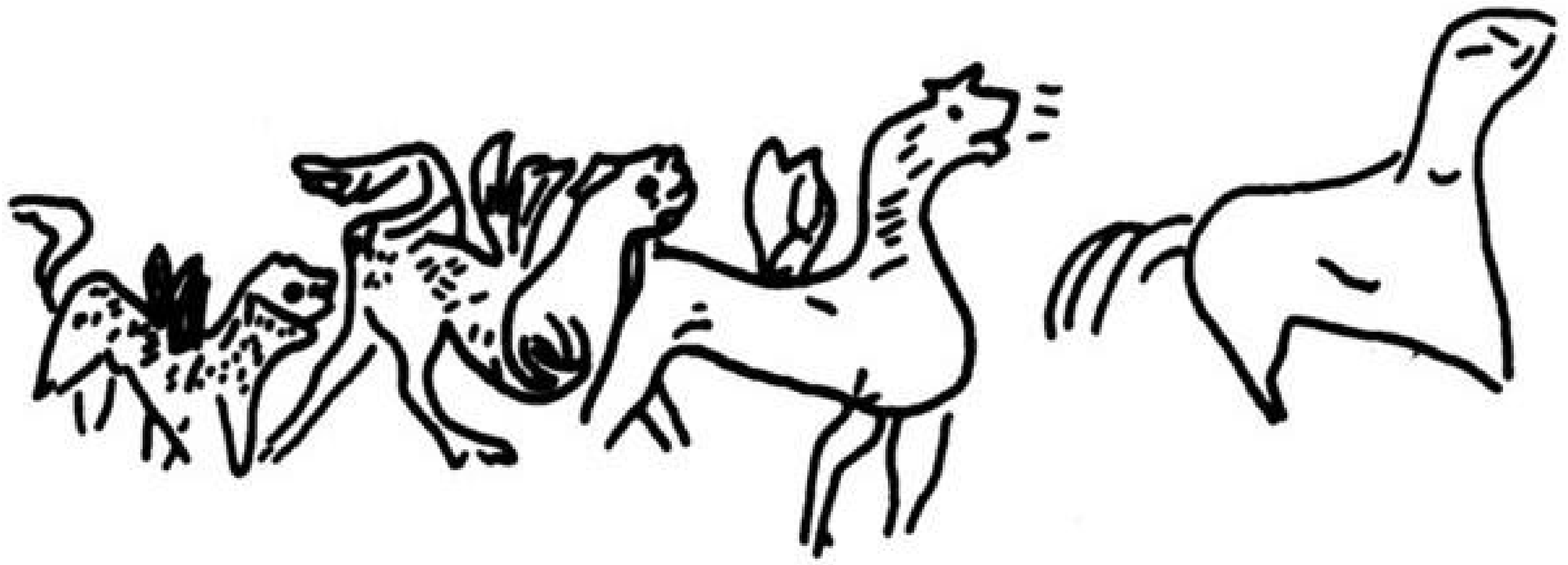




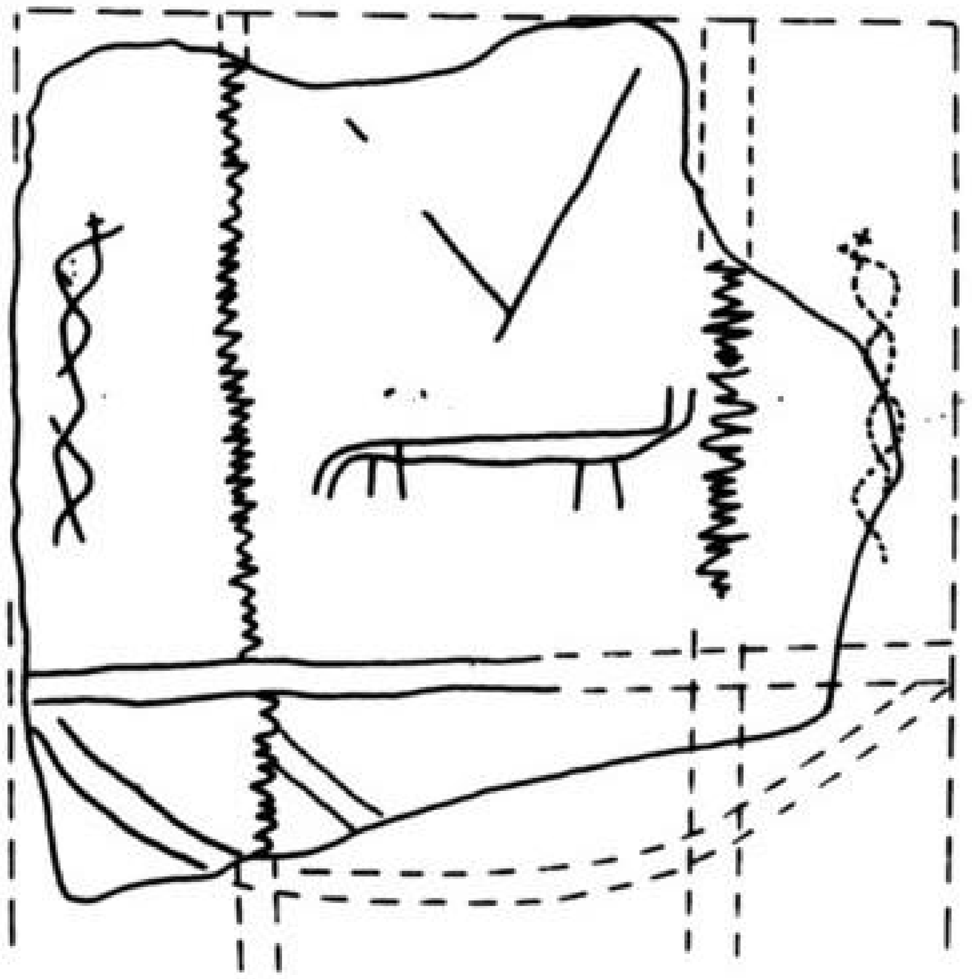
Обр. 76. Рисунка на керамичия съд със знак и орли от Плиска



Обр. 77. Тухла с изображения от аула на Омуртаг — рисунка

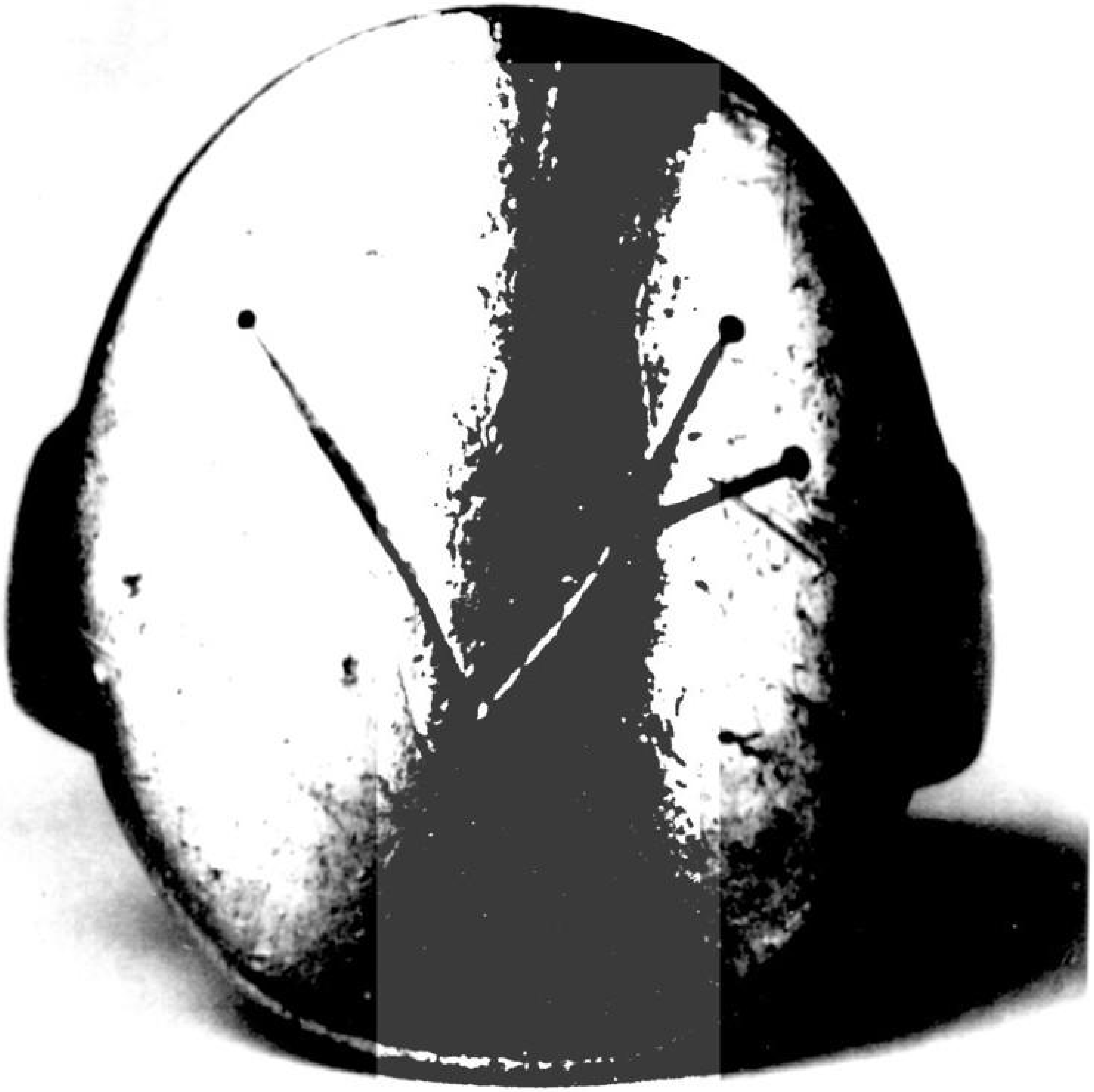


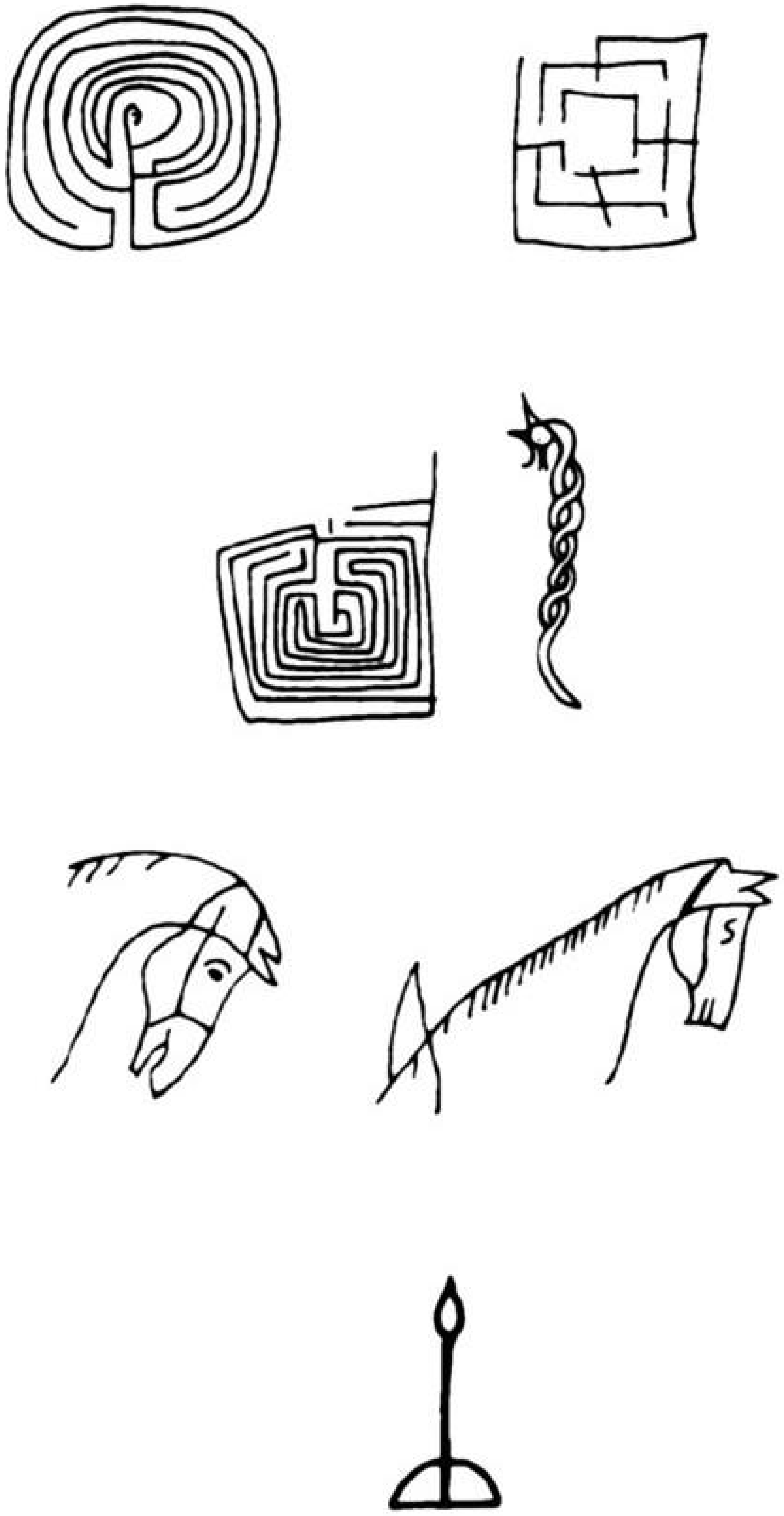
Обр. 79. Тържествен ход на грифони от ЗКС в Плиска — рисунка-графит



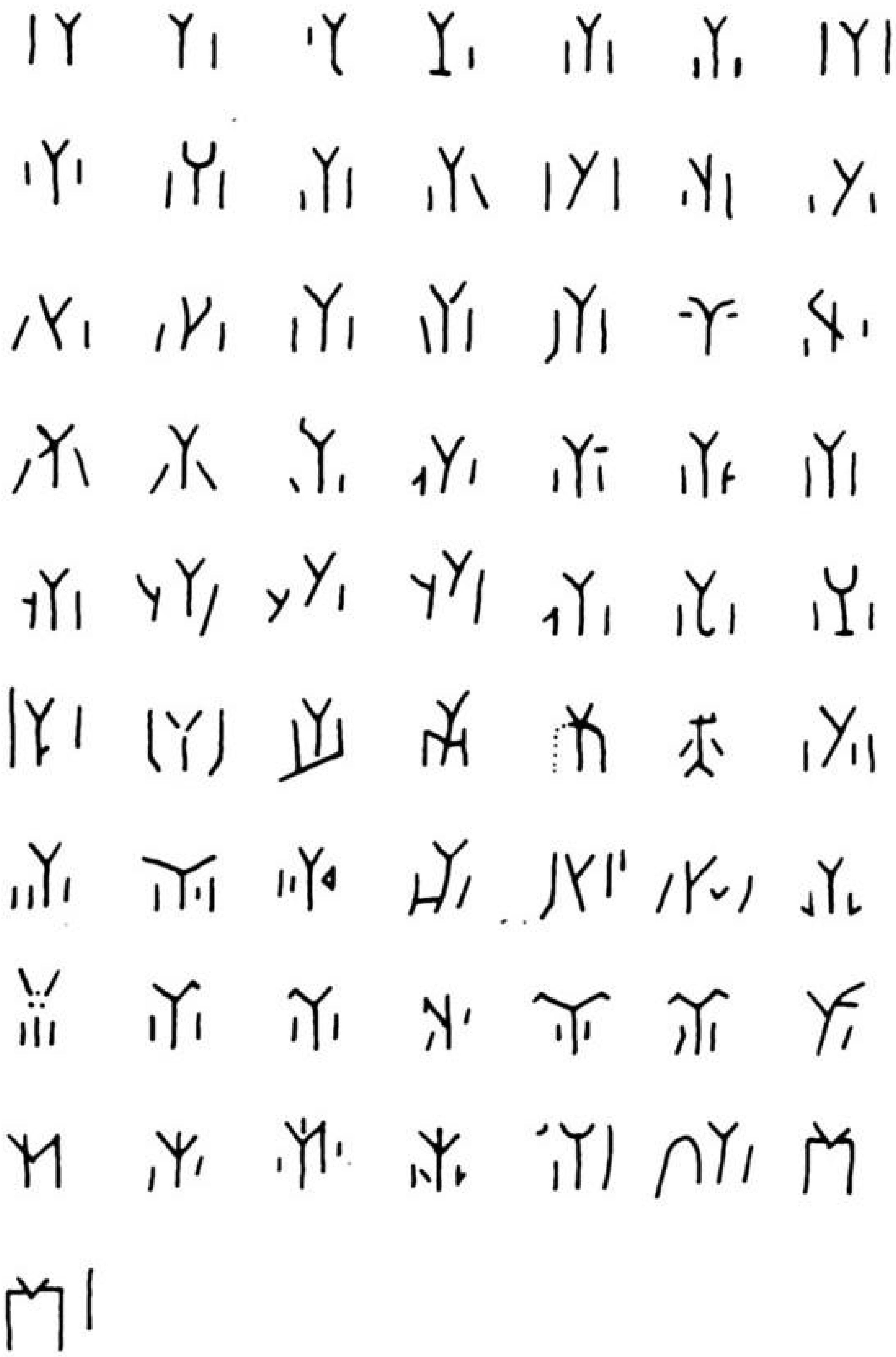
Обр. 78. Тухла с изображения от аула на Омуртаг — възстановка

Обр. 80. Пръстен със знак
от Видин

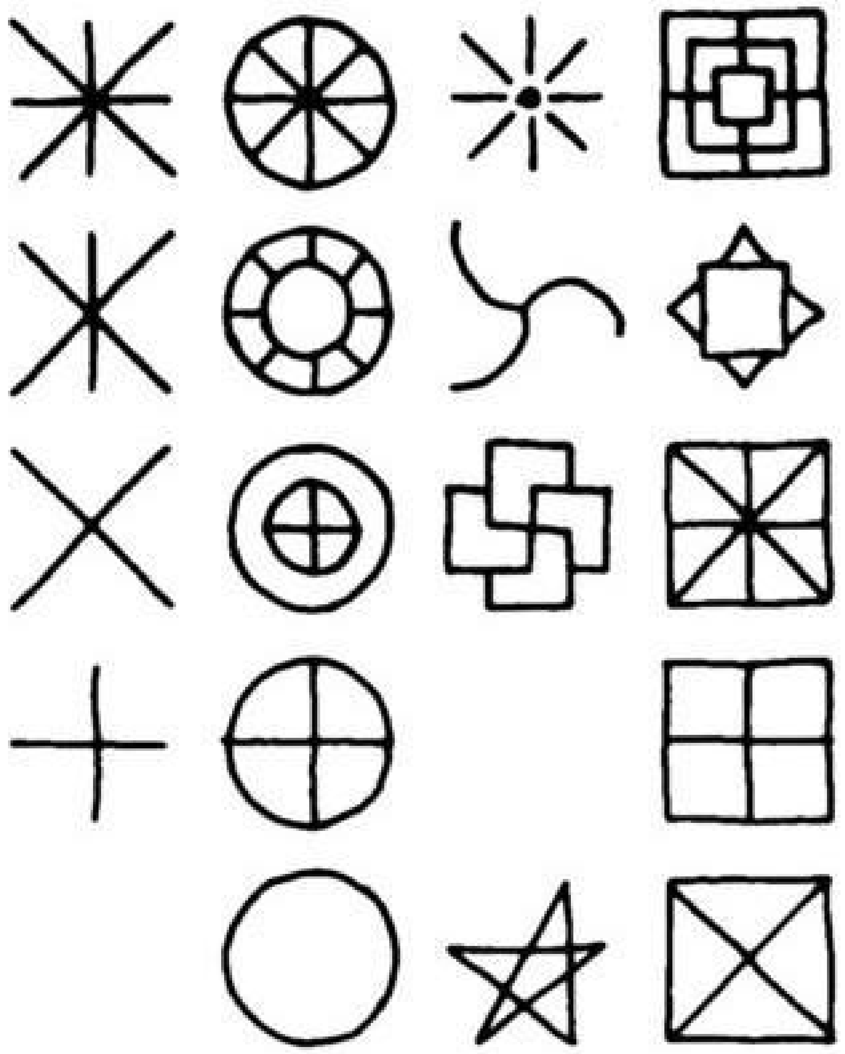




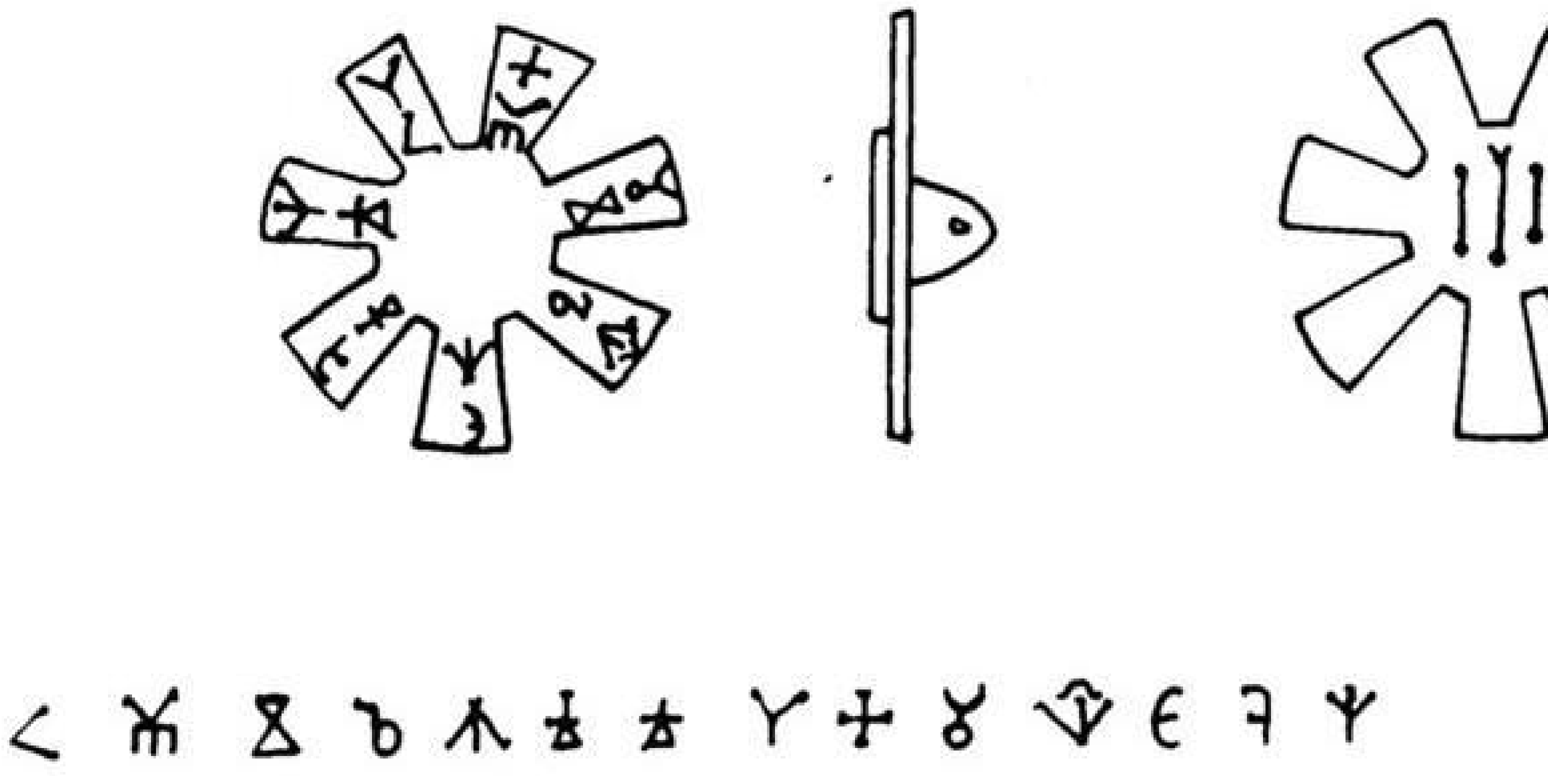
Обр. 85. Знаци лабиринт, дама от плочата на Мостич, драконче от Басараб, лък и стрела, кончета



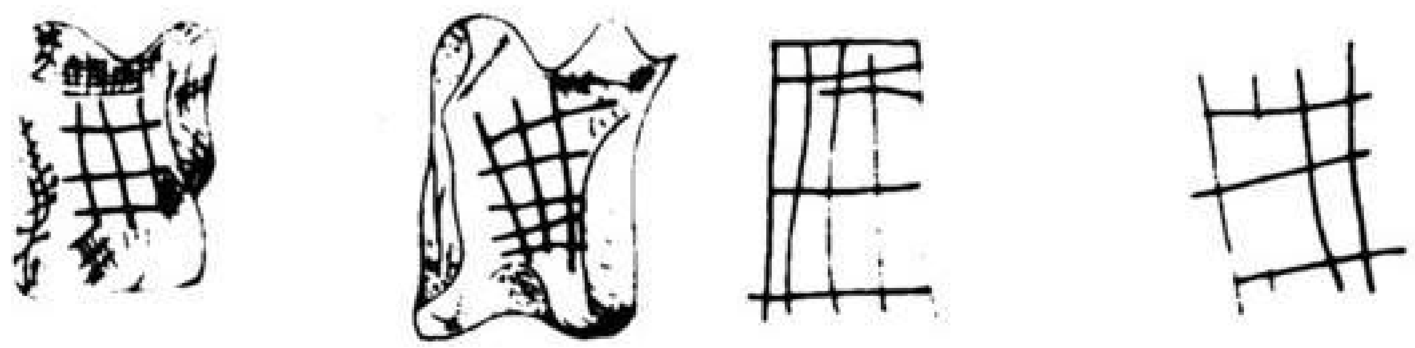
Обр. 82. Знаци ипсилон (по Л. Дончева-Петкова)

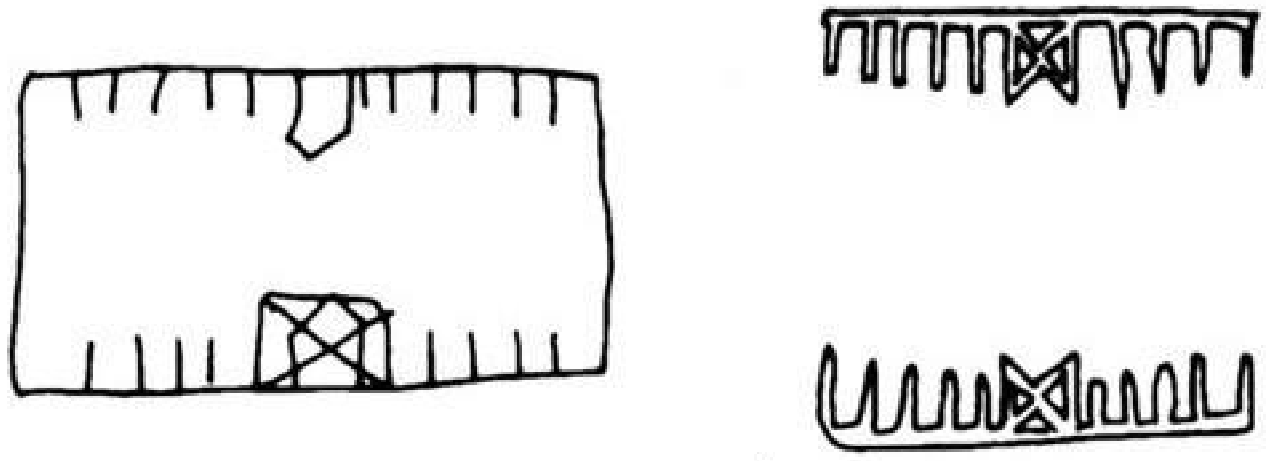


Обр. 83



Обр. 81



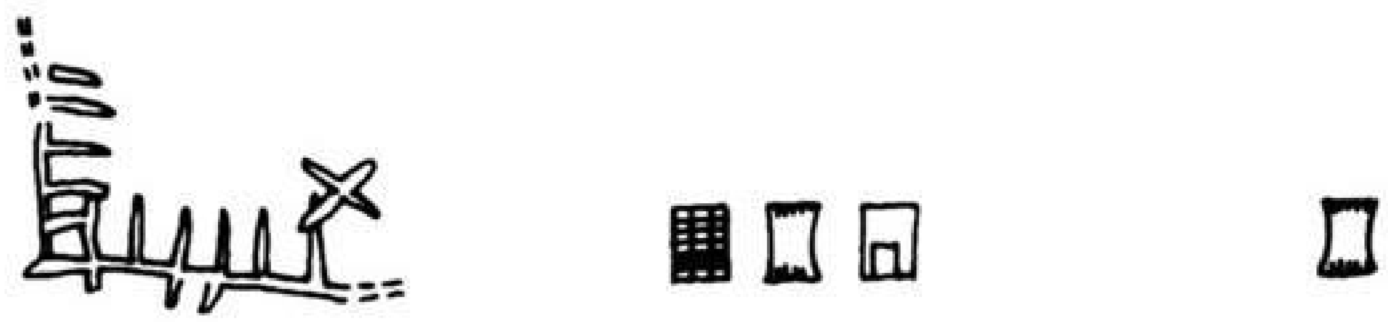


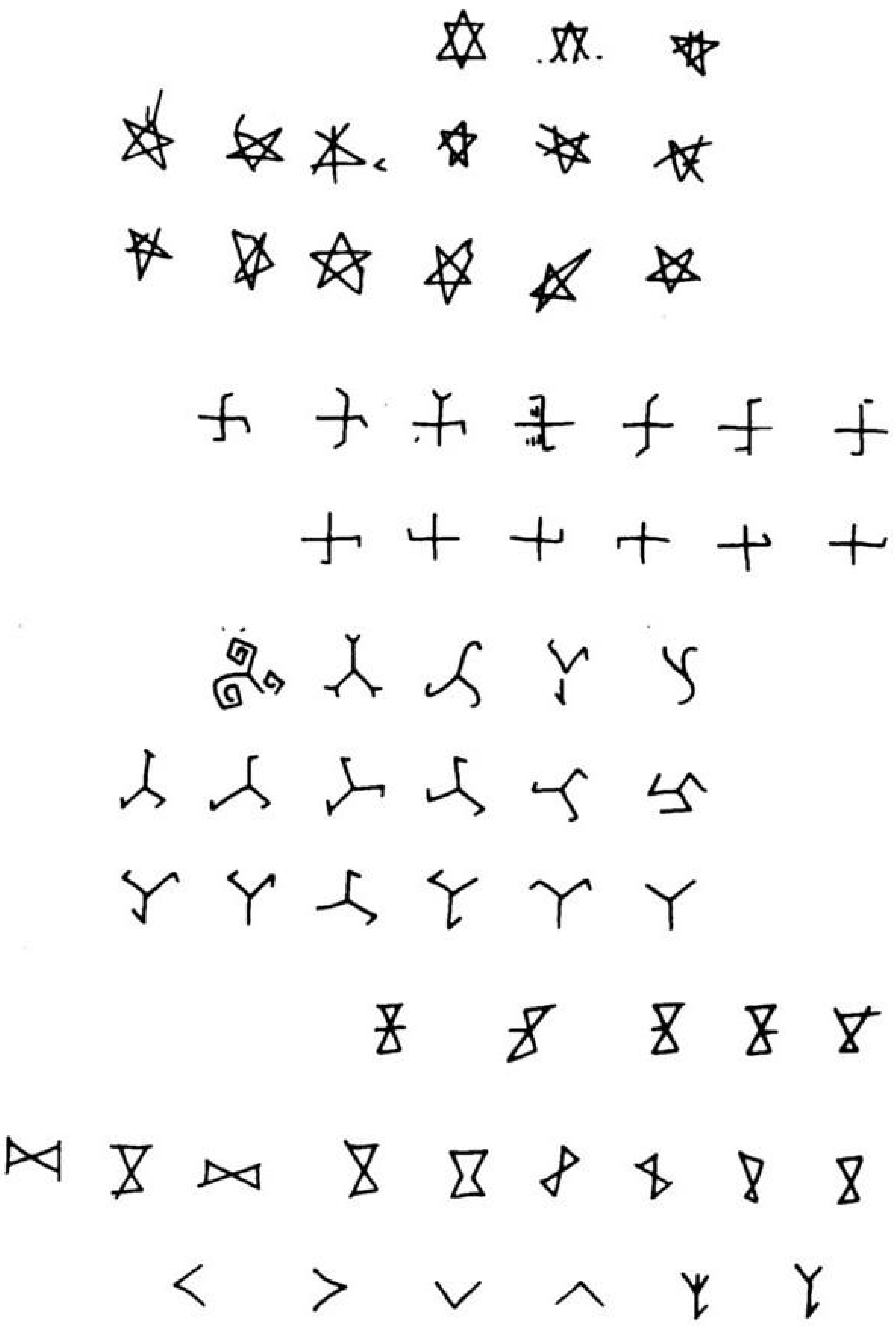
Обр. 83. Соларни знаци (по Д. Овчаров)

Обр. 81. Знаци върху бронзовата розета от Големия басейн в Плиска

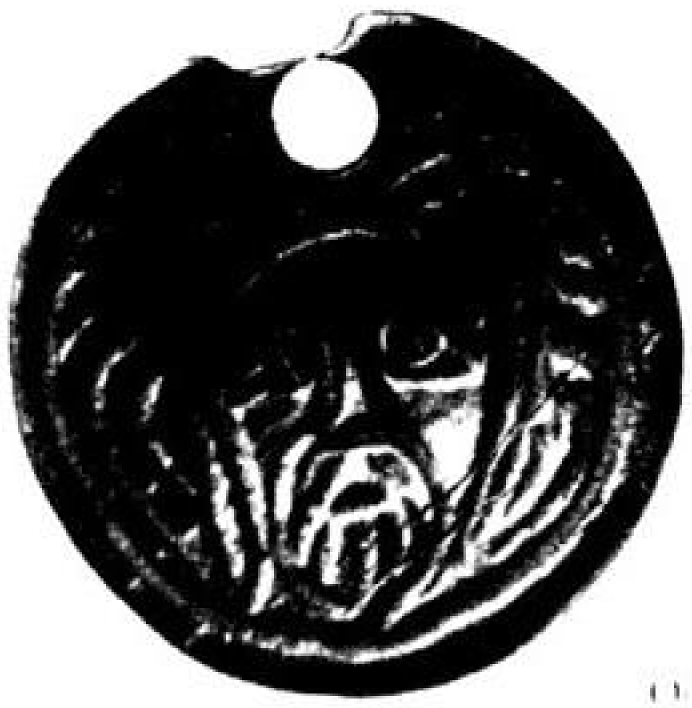
Обр. 84. Знак-идеограма от Плиска

Обр. 84

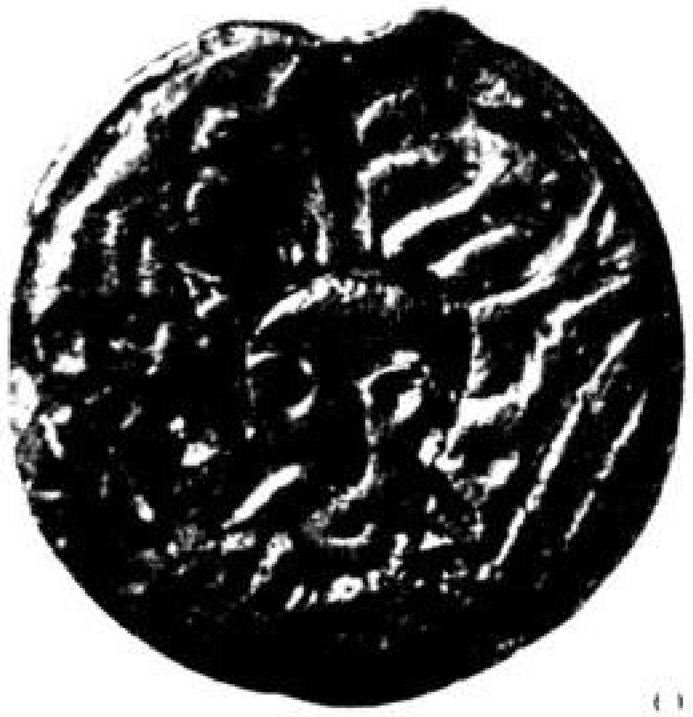




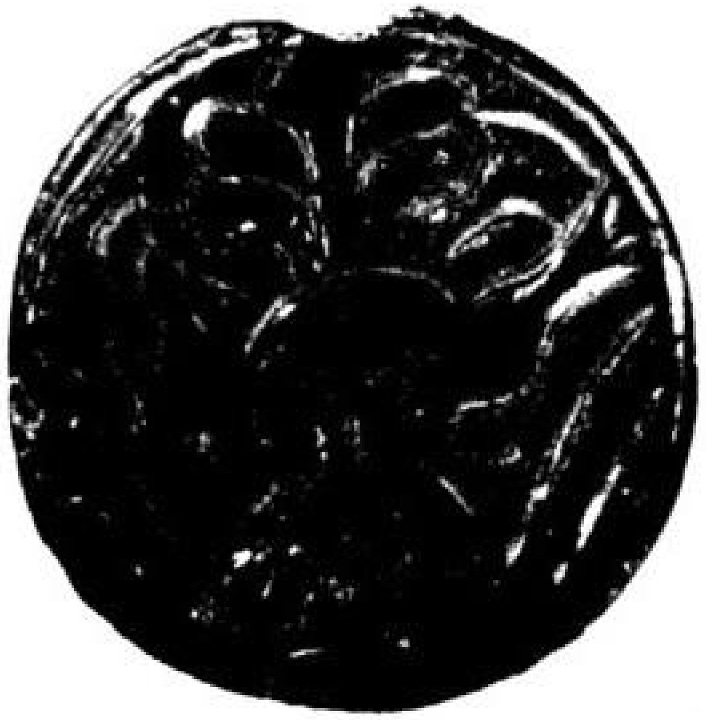
Обр. 90. Знаци със символно-магическо значение — таблица



Обр. 86



Обр. 87

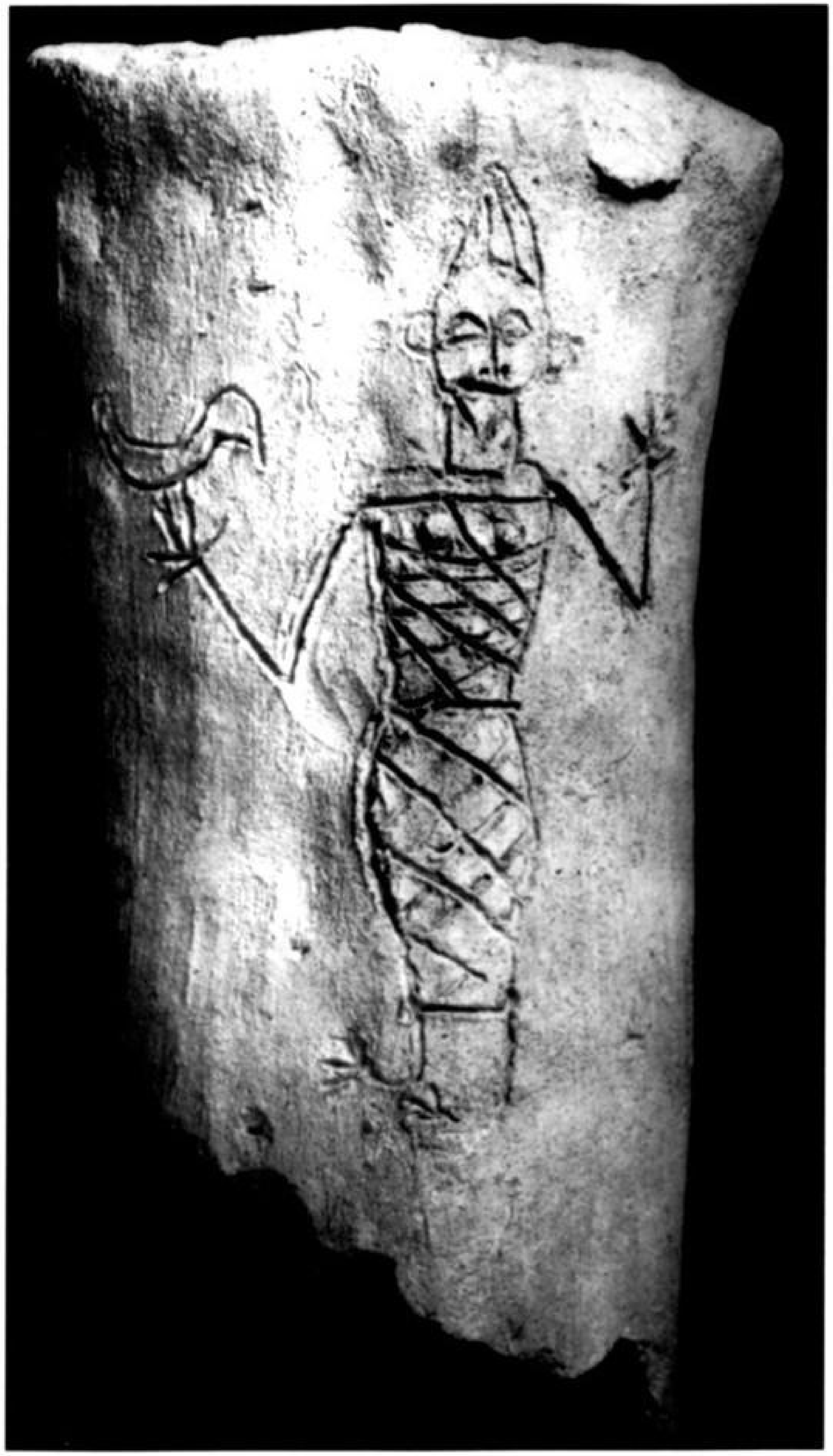


Обр. 88

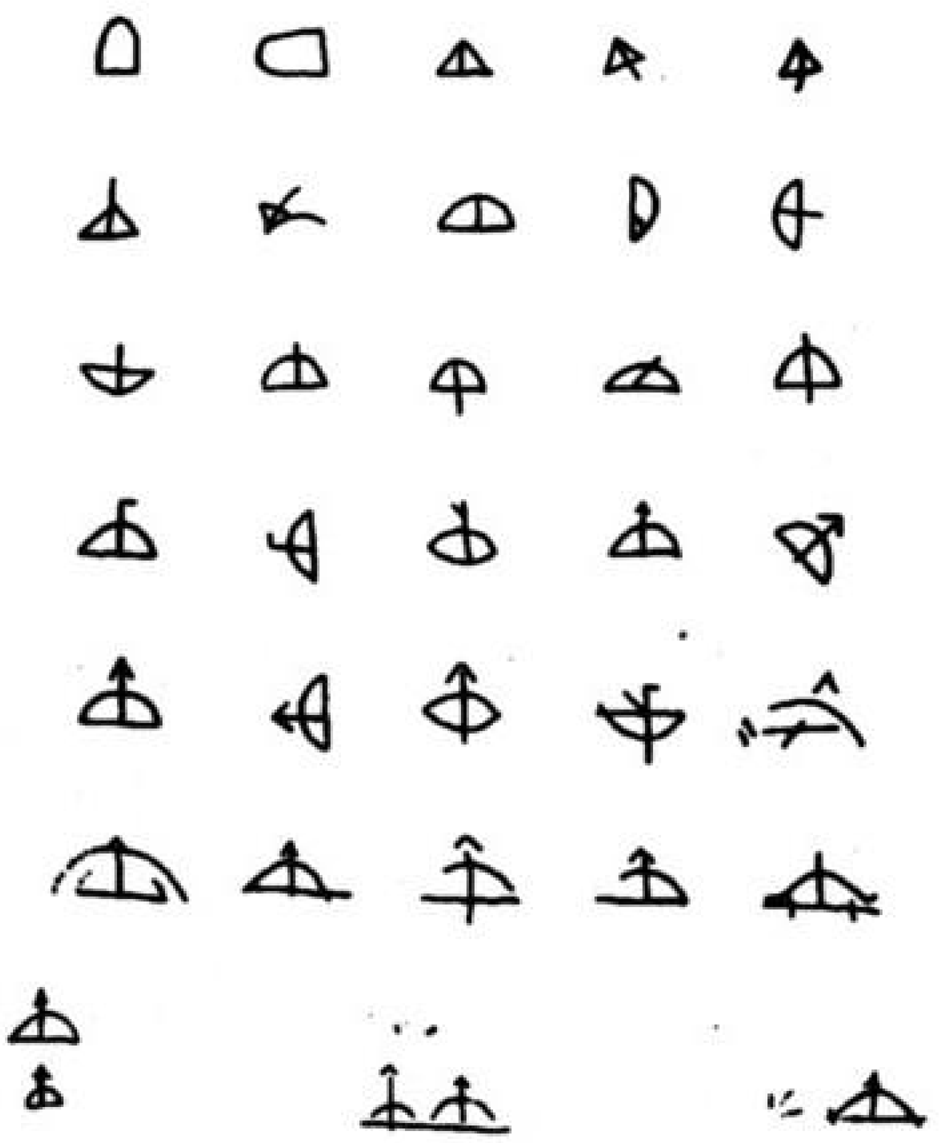
Обр. 86. Кръгла пластинка с шаманска маска от Преслав

Обр. 87. Кръгла пластинка с шаманска маска от Преслав

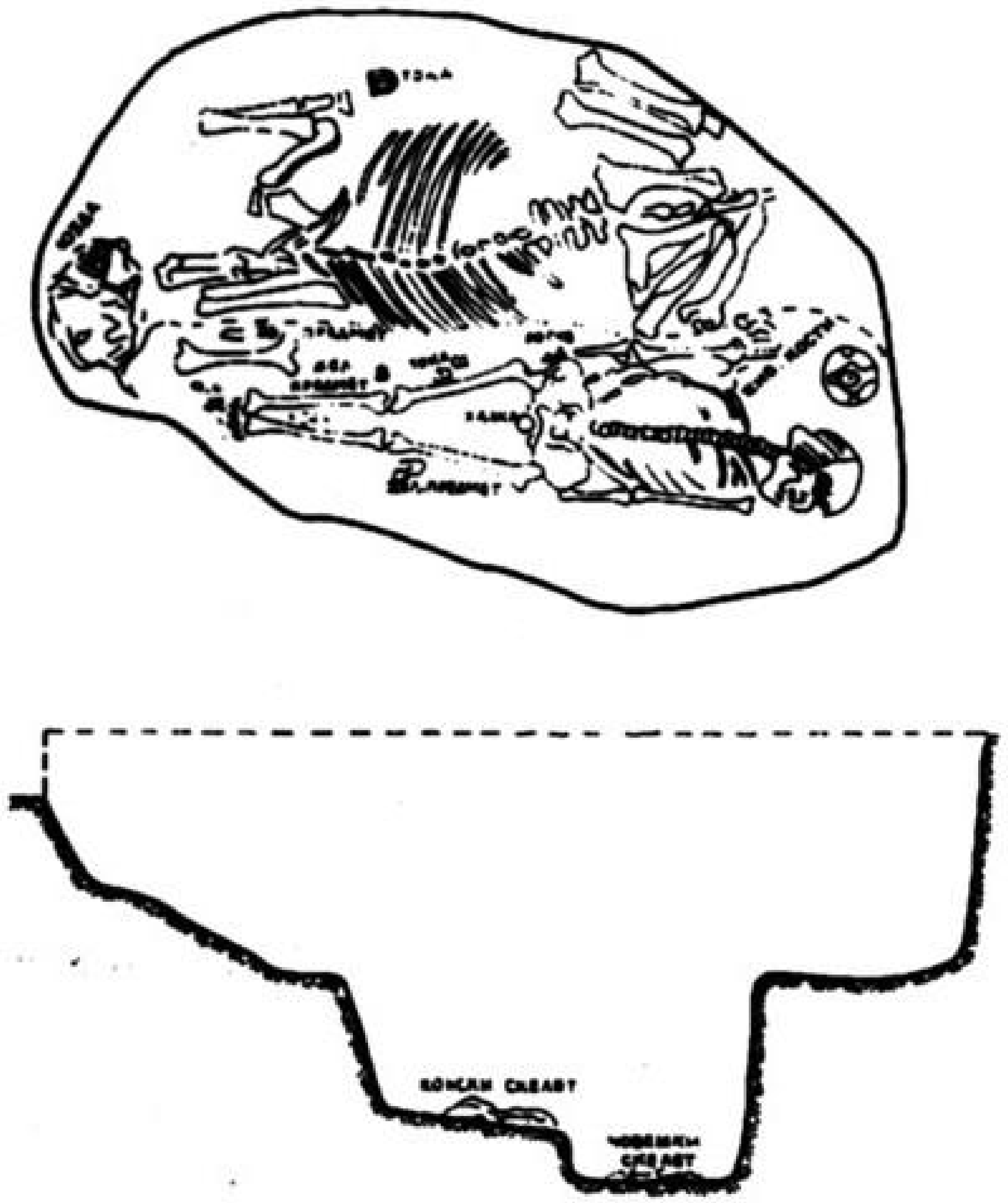
Обр. 88. Кръгла пластинка с шаманска маска от Преслав



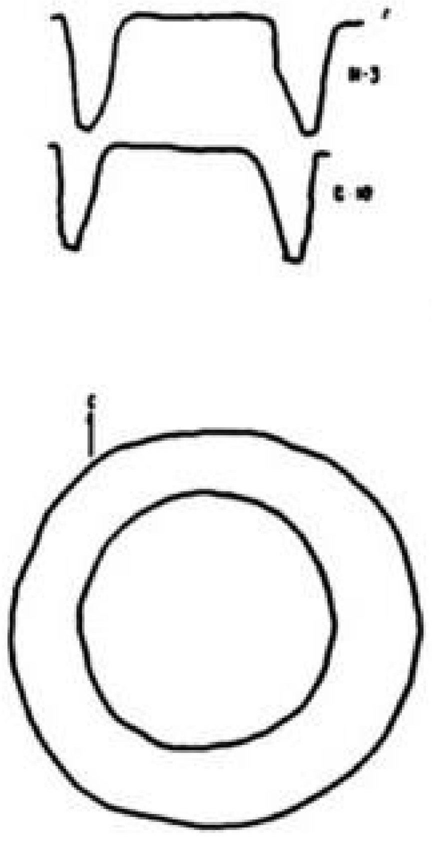
Обр. 89. Мадарската керемида



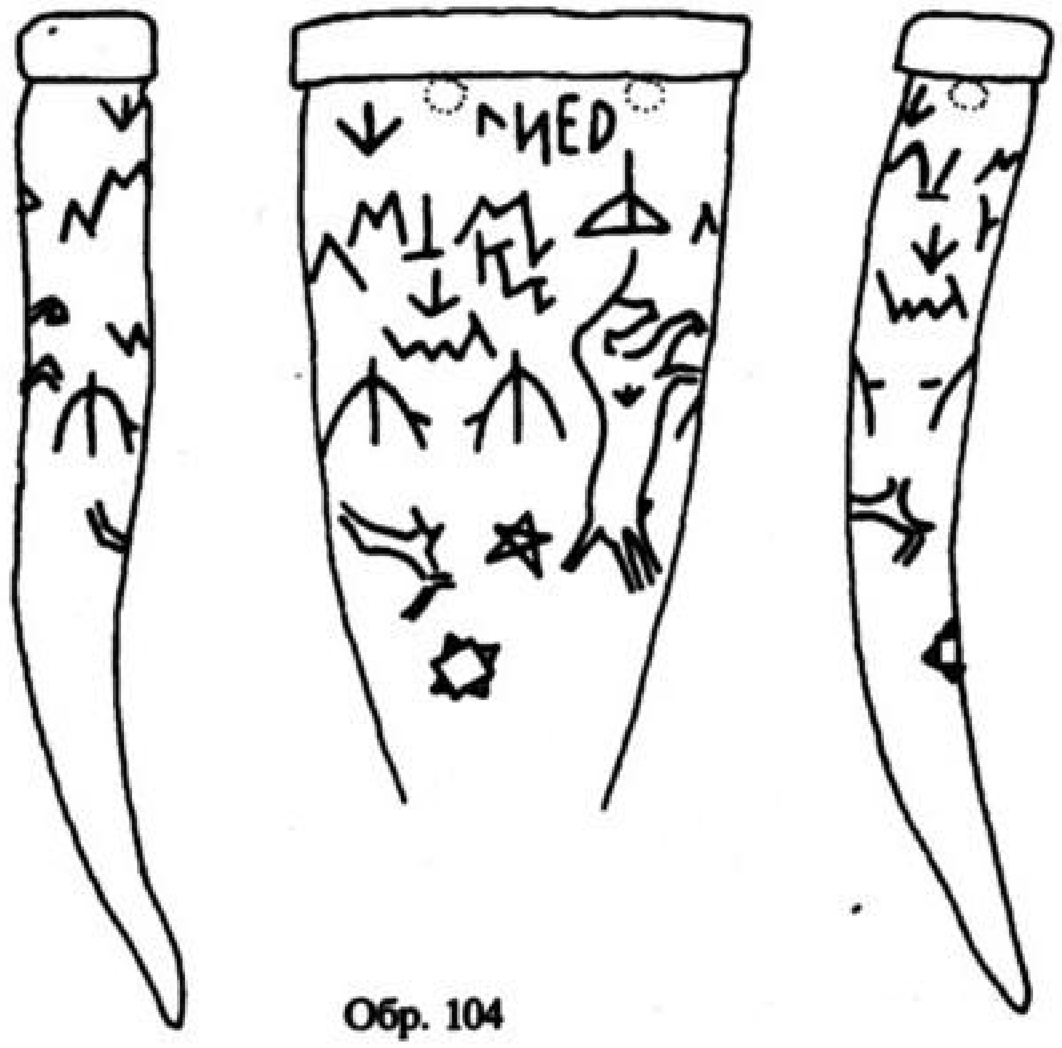
Обр. 91


КОНСКИ СКЕЛЕТ
ЧОВЕШКИ СКЕЛЕТ

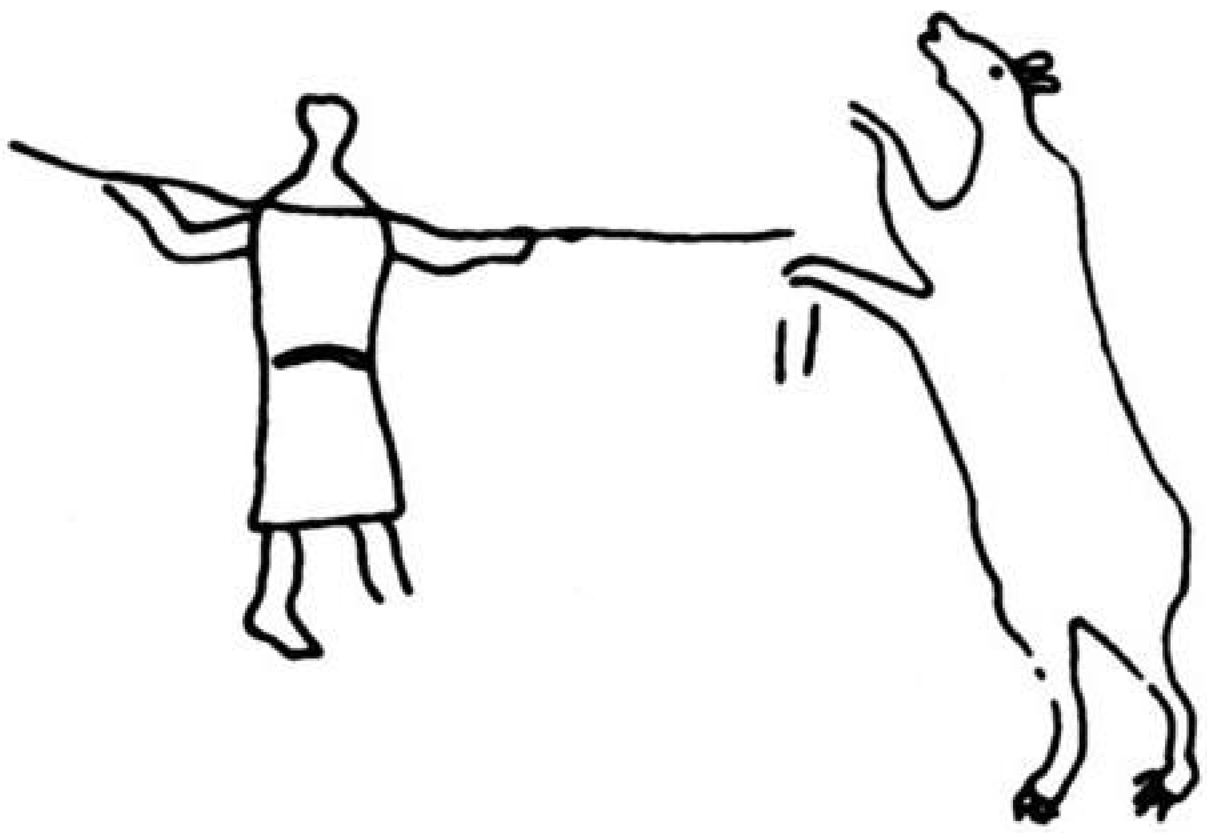
Обр. 93



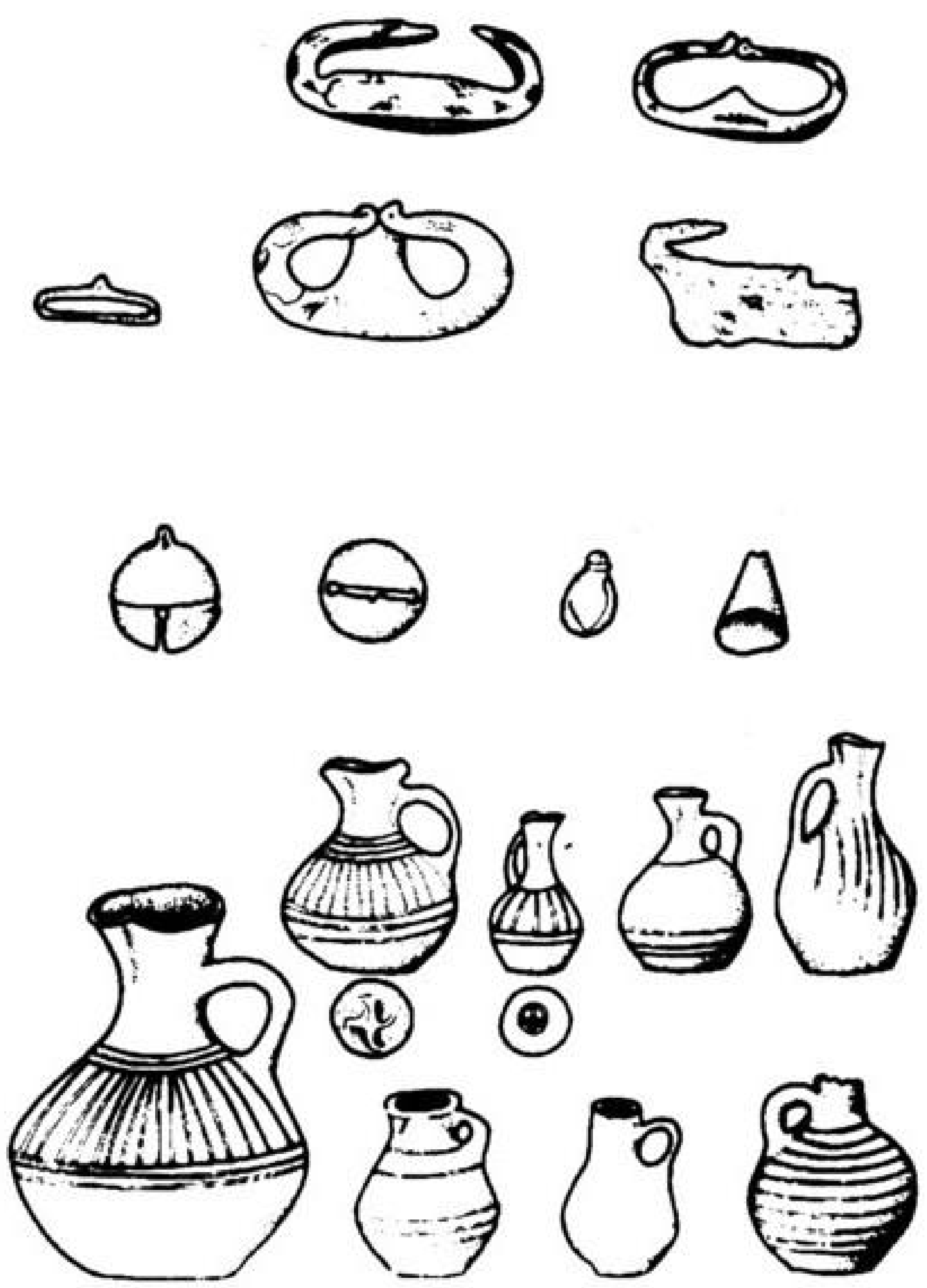
Обр. 96



Обр. 104



Обр. 103



Обр. 94

Обр. 91 Знаци лък и стрела

Обр. 93. Гроб № 55 от Кюлевча с конски скелет и гробни дарове — план и разрез (по Ж. Въжарова)

Обр. 104. Рогче със знаци от Плиска — рисунка

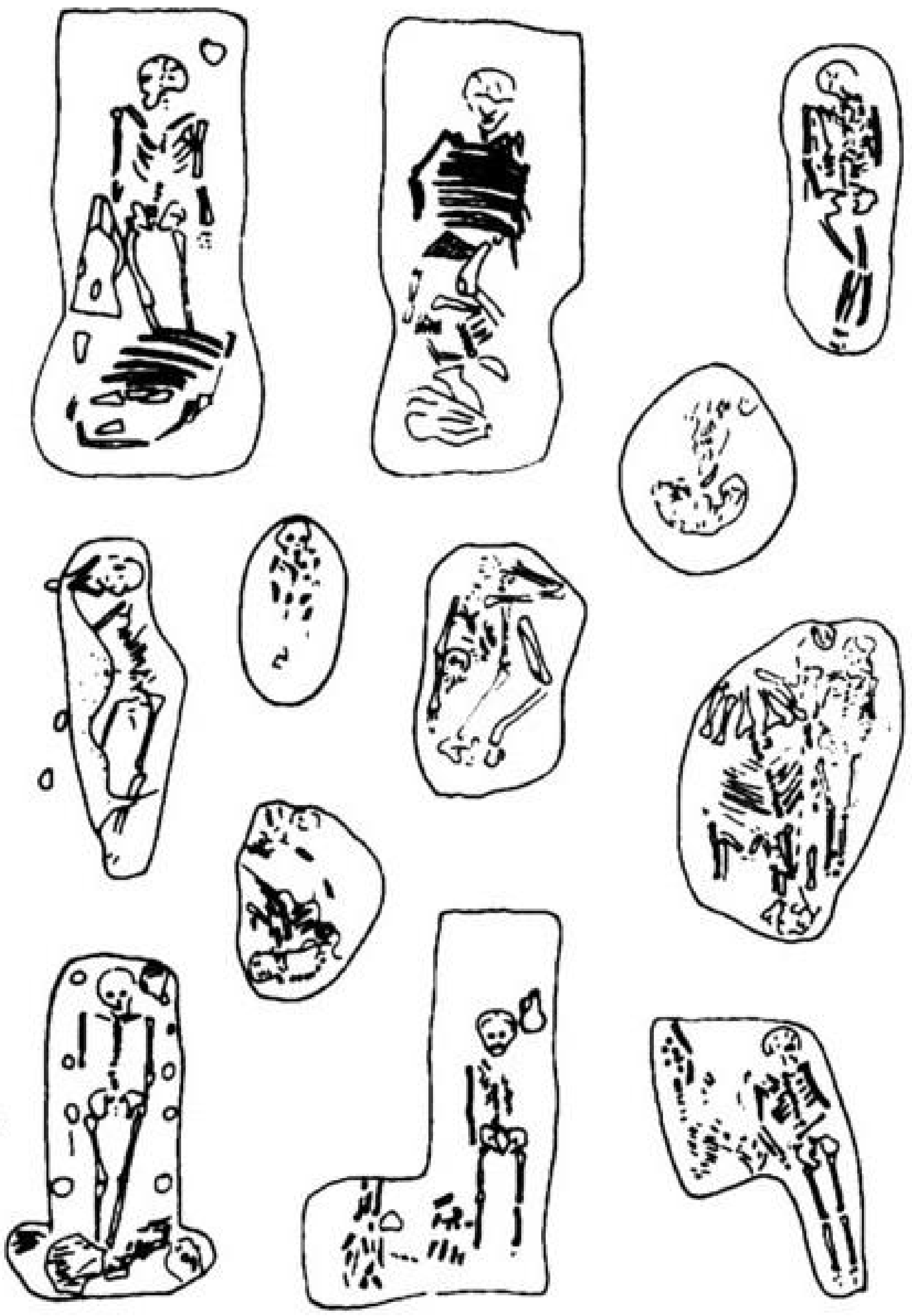
Обр. 103. Лов на мечка. Рисунка-графит от Плиска, СКС

Обр. 96. План и разрез на кръглия гроб при Девня (по Д. Димитров)

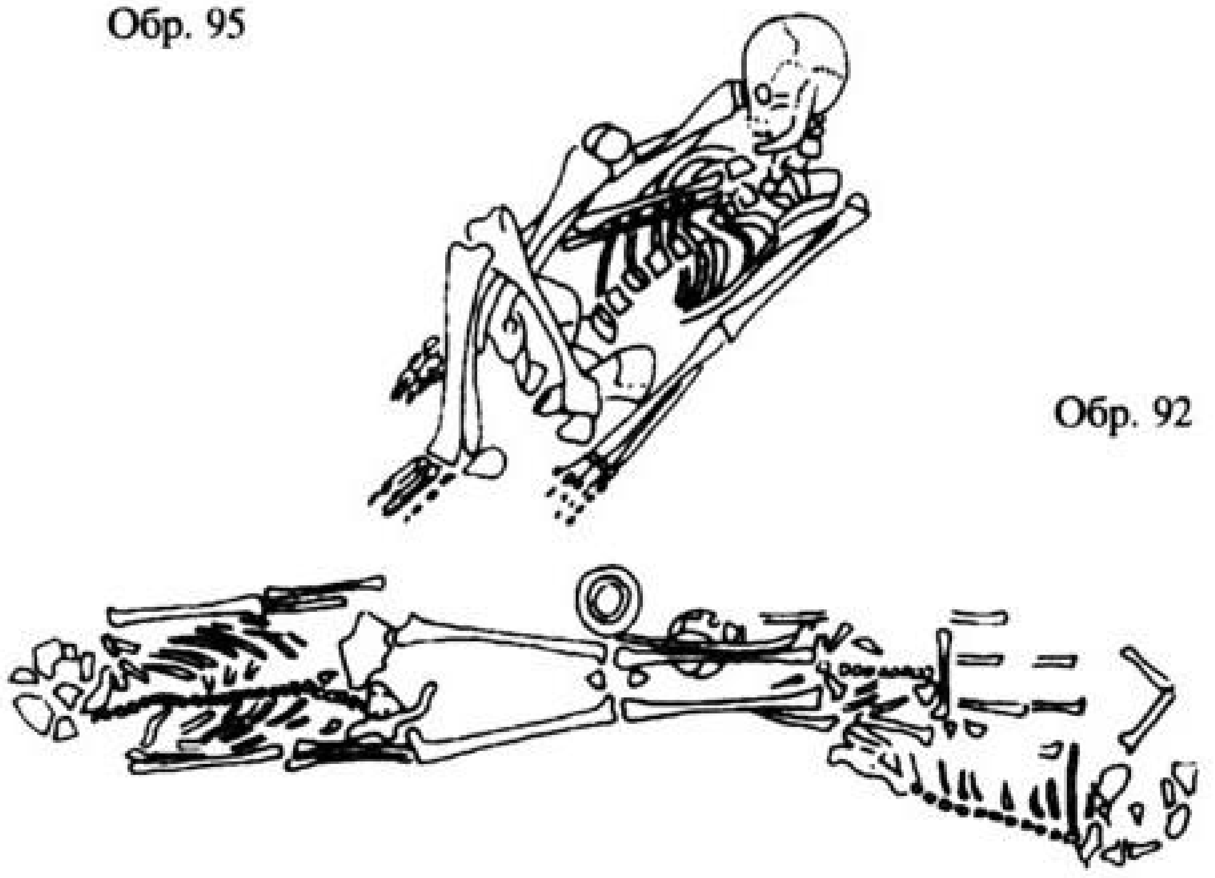
Обр. 94. Гробен инвентар от прабългарски гробове (по Ж. Въжарова)

Обр. 95. Видове гробове и гробни съоръжения (по Ж. Въжарова)

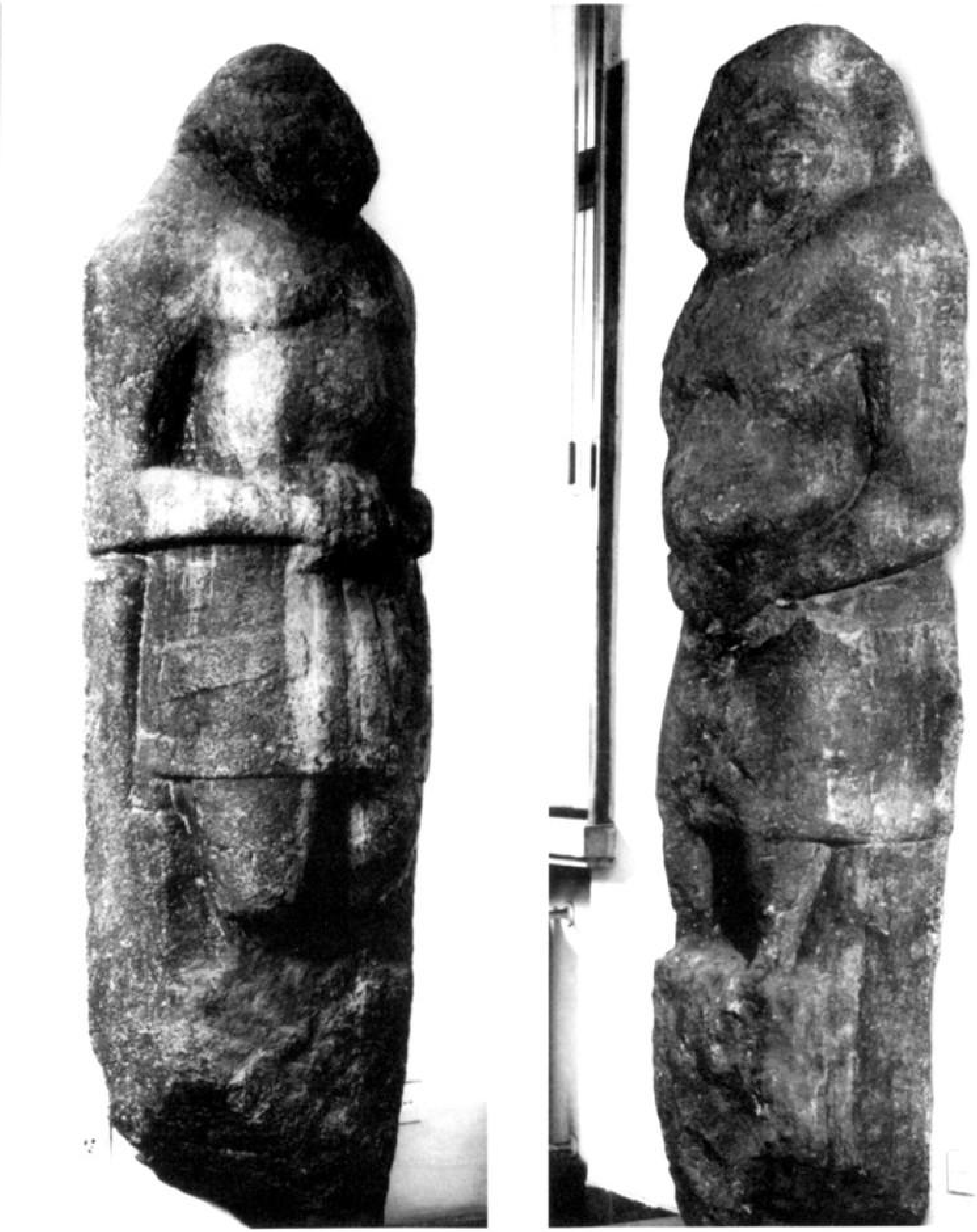
Обр. 92. Гроб с хокер и двоен гроб (по Ж. Въжарова)



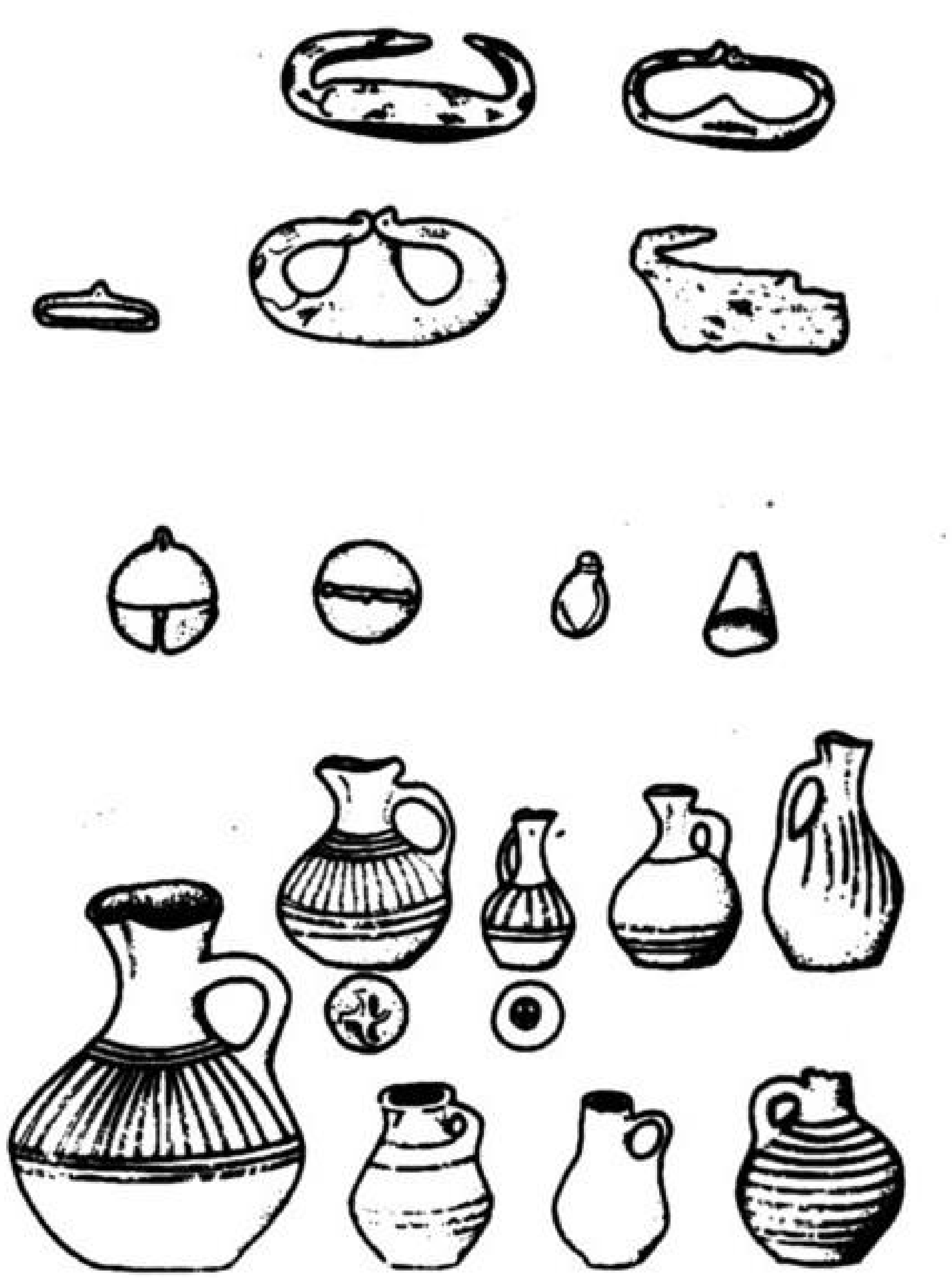
Обр. 95



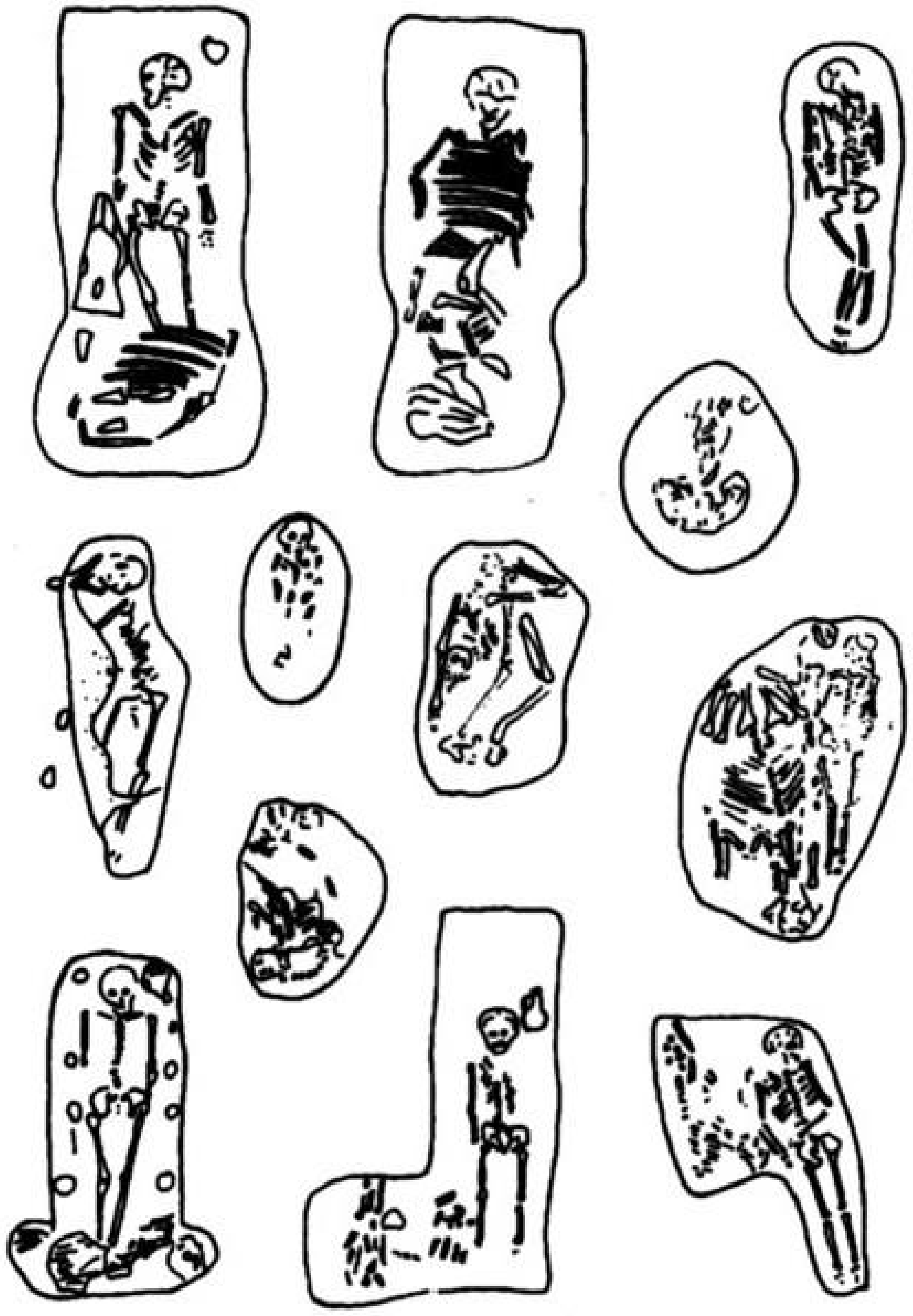
Обр. 92



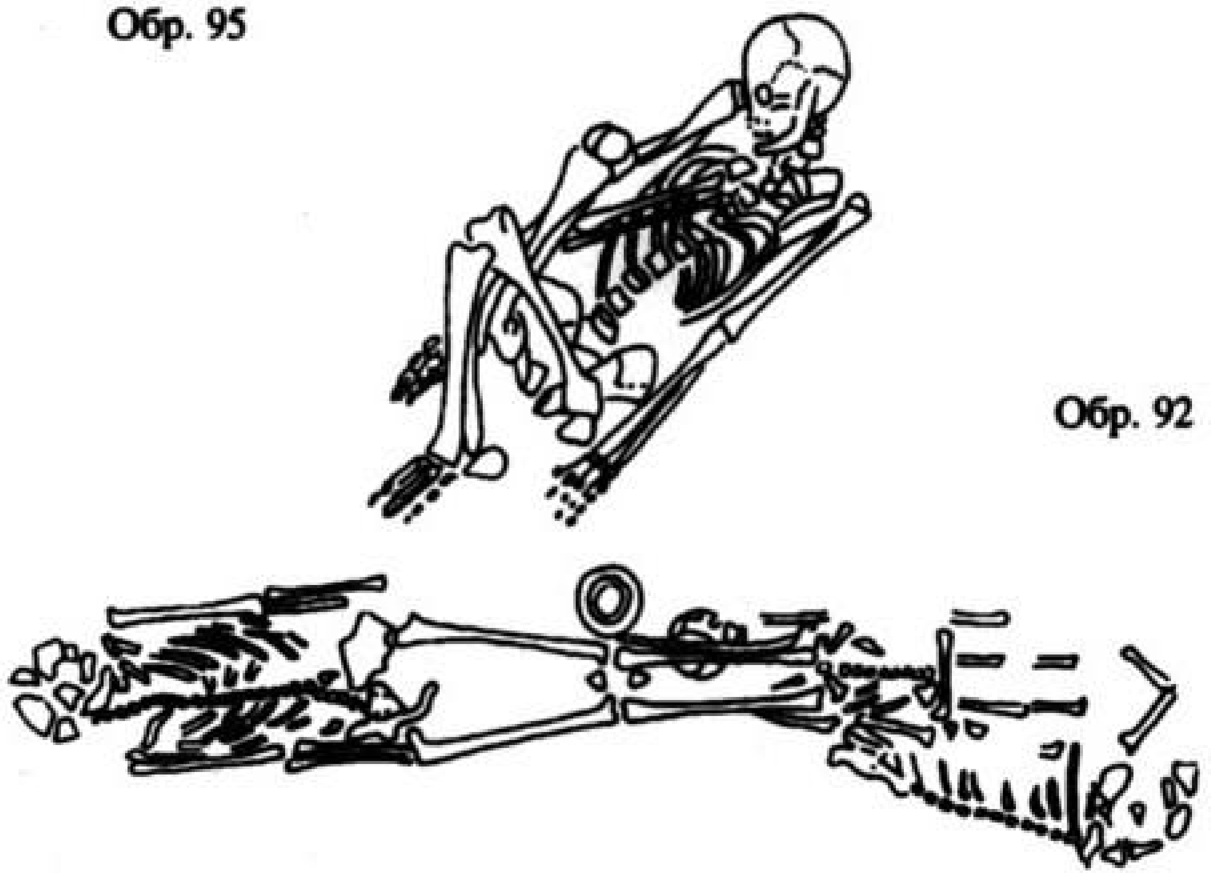
Обр. 97. Каменни баби от Царев брод, Шуменско



Обр. 94



Обр. 95



Обр. 92

Обр. 91 Знаци лък и стрела

Обр. 93. Гроб № 55 от Кюлевча с конски скелет и гробни дарове — план и разрез (по Ж. Въжарова)

Обр. 104. Рогче със знаци от Плиска — рисунка

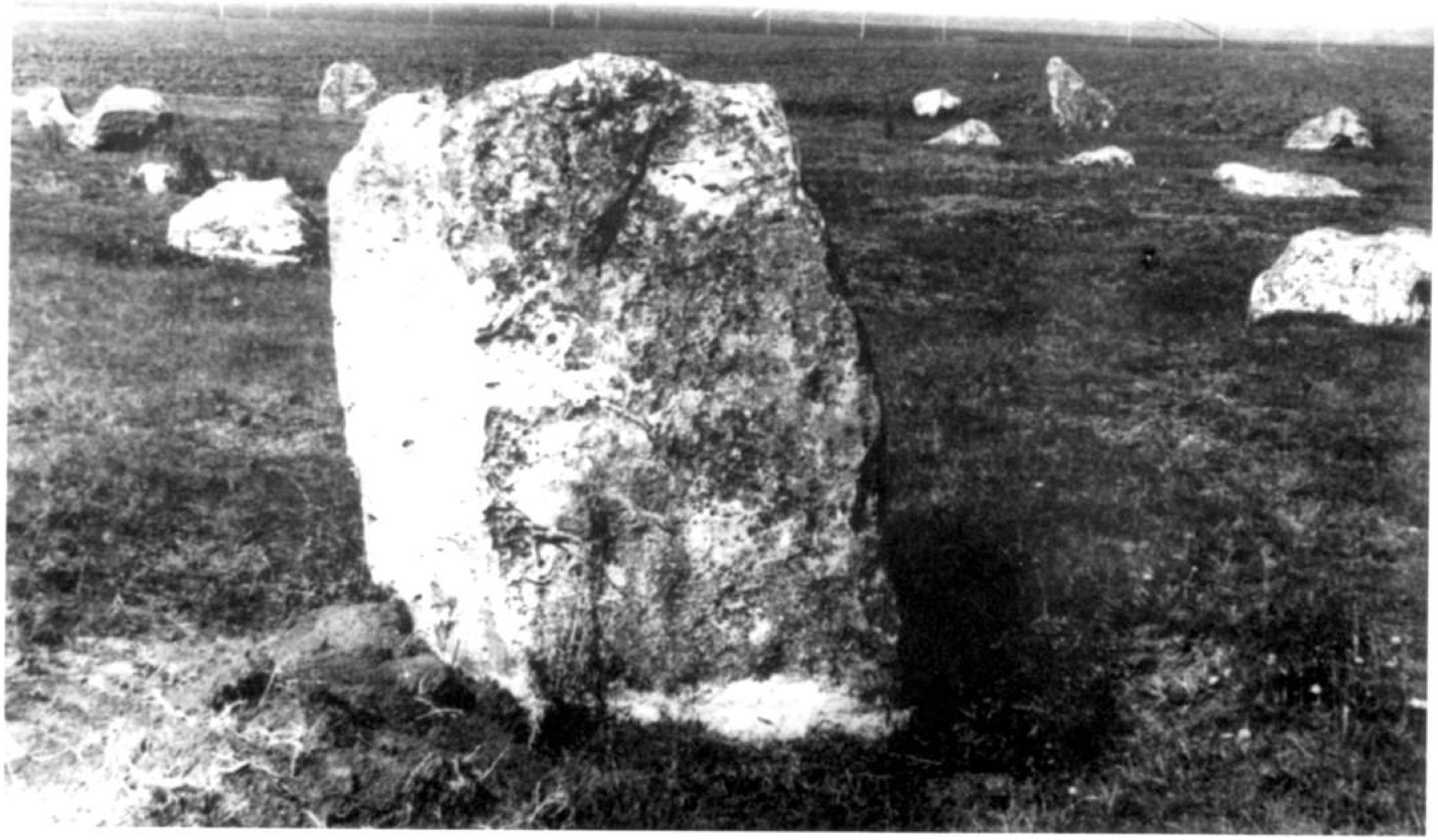
Обр. 103. Лов на мечка. Рисунка-графит от Плиска, СКС

Обр. 96. План и разрез на кръглия гроб при Девня (по Д. Димитров)

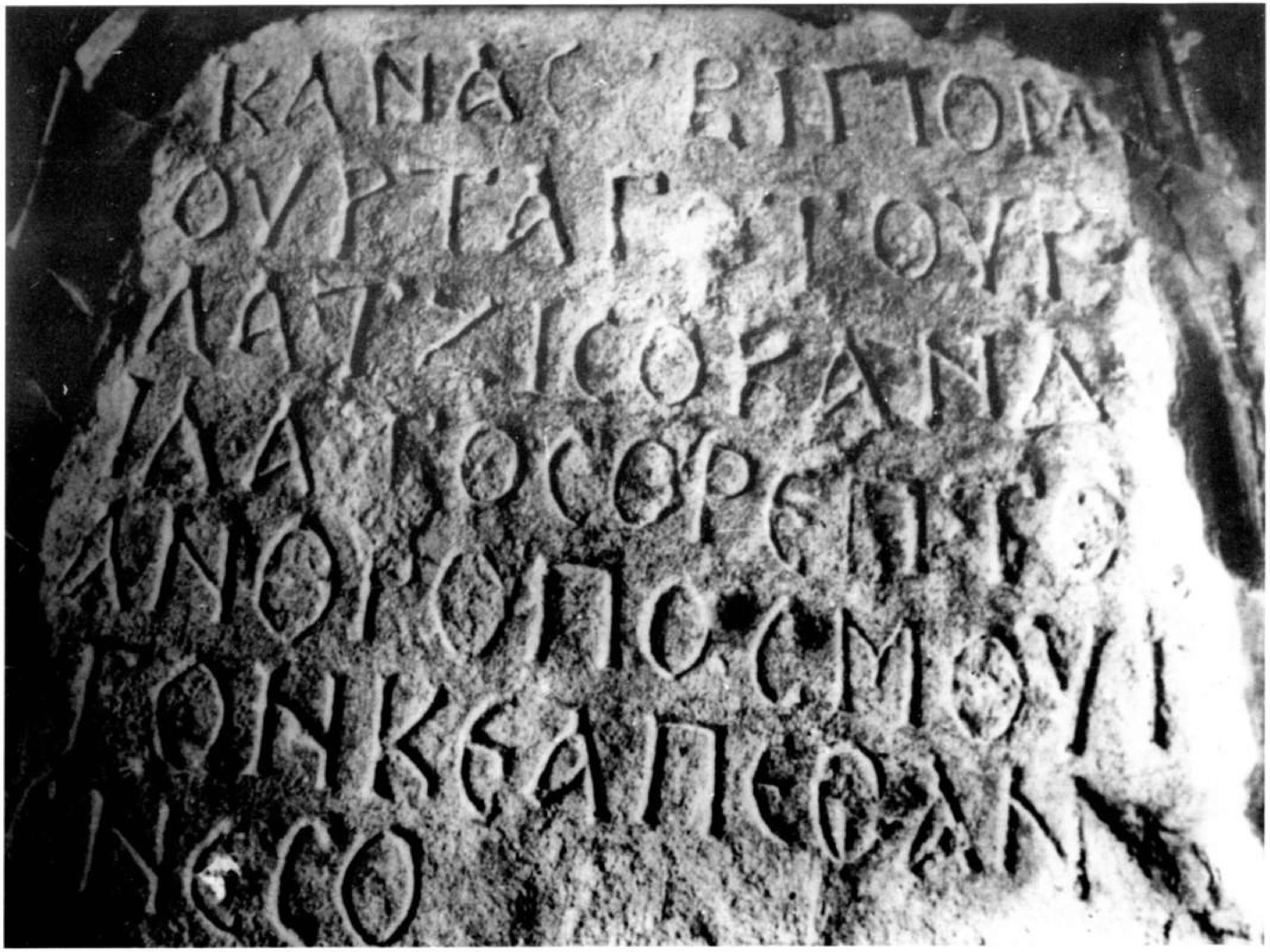
Обр. 94. Гробен инвентар от прабългарски гробове (по Ж. Въжарова)

Обр. 95. Видове гробове и гробни съоръжения (по Ж. Въжарова)

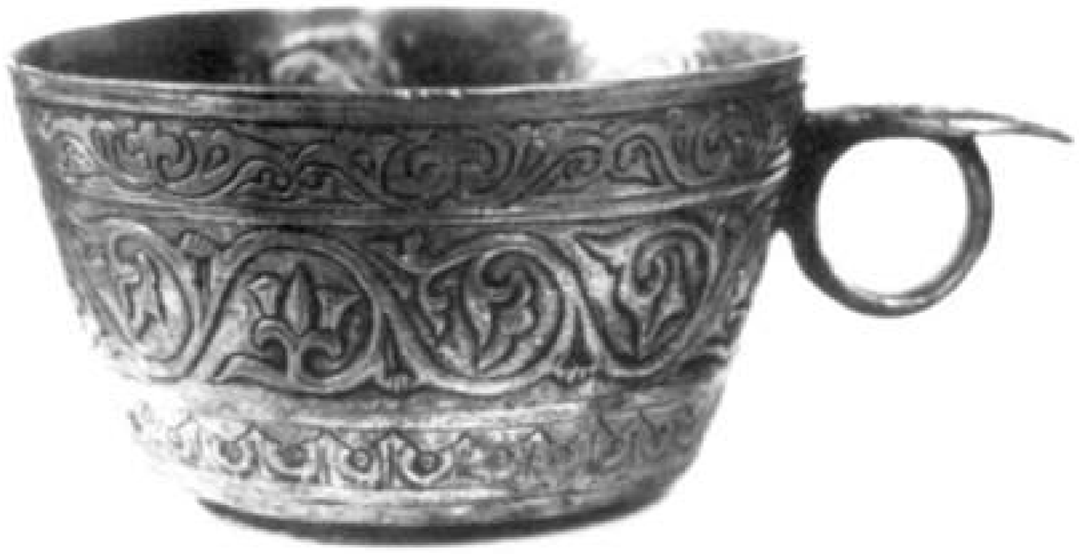
Обр. 92. Гроб с хокер и двоен гроб (по Ж. Въжарова)

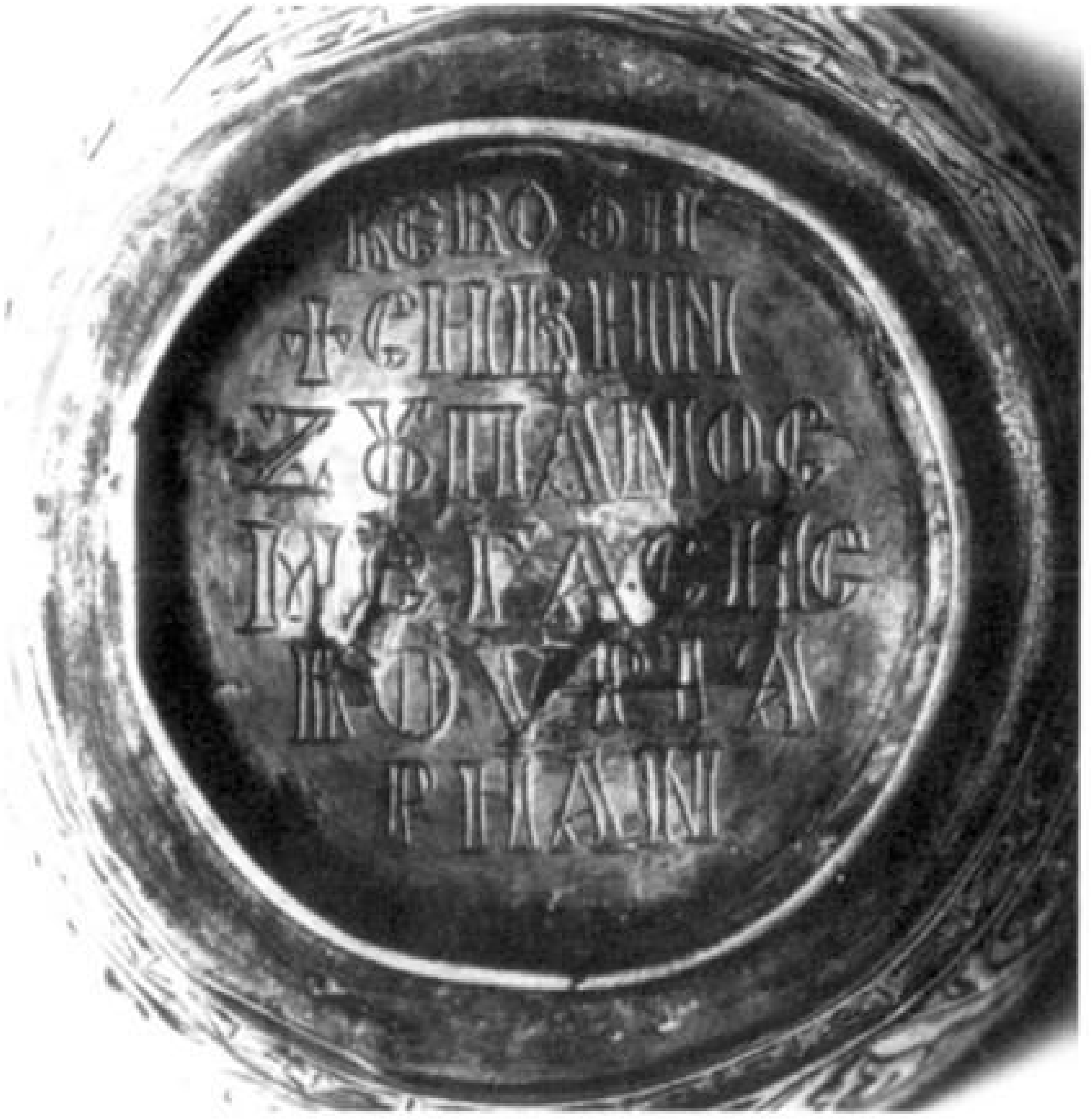


Обр. 98. Девташлари до Плиска


ΚΑΝΑϹΥΒΙΓΙΟΜ
ΟΥΡΤΑΓΩΤΟΥΡ
ΔΑΤΖΙϹΟΚΑΝΑ
ΙΛΑΚΟϹΟΘΡΕΠΤΟ
ϹΑΝΘΡΟΠΟϹΜΟΥΙ
ΟΝΚΕΑΠΕΘΑΝ
ΝΕϹΟ

Обр. 99. Надпис на Отурдачис от Плиска

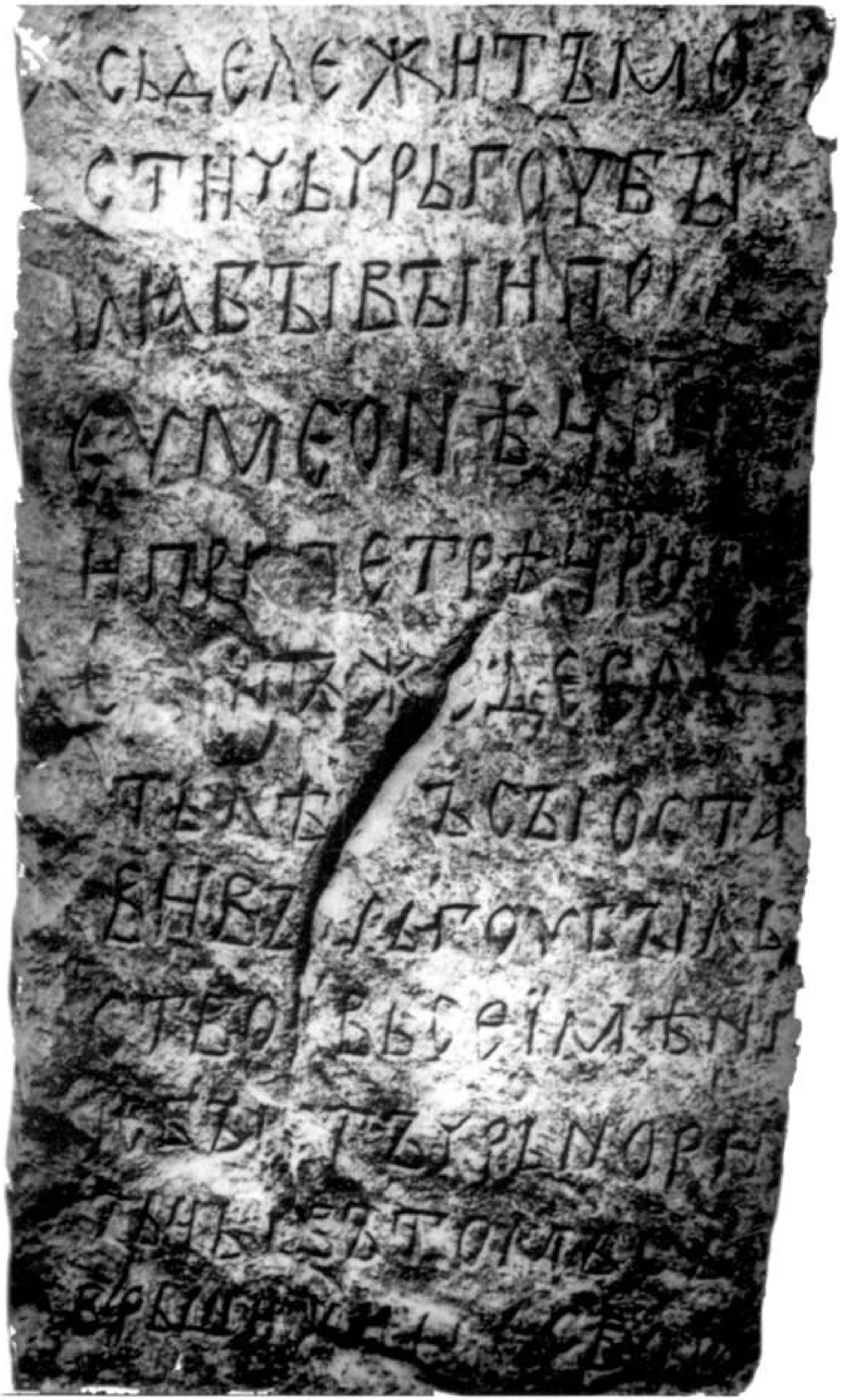




Обр. 101. Чаша на жупан Сивин от Преслав

Обр. 102. Надпис на чашата на жупан Сивин от Преслав

Обр. 100. Надгробен надпис на чъргубиля Мостич



Живко Аладжов

ПАМЕТНИЦИ НА ПРАБЪЛГАРСКОТО ЕЗИЧЕСТВО

Българска
Първо издание

Рецензент проф. д-р Димитър Овчаров
Редактор Катя Меламед
Художник на корицата Александър Драгомиров
Худ. редактор Борис Драголов
Техн. редактор Емилия Дончева
Фотограф Марио Филипов
Калиграф Нели Грънчарова

Изд. индекс 707
Формат 70×100/12   Печ. коли 10

Печатница на Академичното издателство „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

Поръчка № 146

ISBN 954-07-0079-5 (УИ „Св. Кл. Охридски“)
ISBN 954-430-646-3 (АИ „Проф. М. Дринов“)